Schopenhauer und die abendländische Mystik.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Universität Basel

vorgelegt

von

Jacob Mühlethaler
aus Waldenburg.

'09
Berlin 1910.
Alexander Duncker Verlag.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck: Sächsische Maschinensatz-Druckerei, G. m. b. H., Werdau i. Sa.

Genehmigt von der mathematisch-naturwissenschaftlichen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Dr. Karl Joël und Dr. Friedrich Heman.

Basel, den 9. Juni 1909.

Prof. Aug. Hagenbach.
Dekan.

Die hier als Dissertation gedruckten Abschnitte sind Teile einer größeren Arbeit, die unter demselben Titel im Verlag von Alexander Duncker, Berlin erscheinen wird. Sie enthält außer dem hier Gedruckten noch einen weiteren Abschnitt über das Wesen der Mystik, sowie eine nähere Untersuchung über Verwandtschaft resp. Gegensatz der Hauptlehren Schopenhauers zu den entsprechenden Lehren der abendländischen Mystiker in den Gebieten der Erkenntnistheorie, der Metaphysik und der Ethik.

Motto:

„Ach kein Steg will dahin führen!
Ach der Himmel über mir
Will die Erde nie berühren,
Und das Dort ist niemals hier.

Schiller.

Erkenne die Wahrheit in Dir, erkenne Dich selbst in der Wahrheit: und siehe! im selben Augenblick wirst Du die lange vergebens gesuchte, sehnsüchtig geträumte Heimat genau im Ganzen und in jedem Einzelnen zu Deiner Verwunderung erkennen in dem Ort, der Dich gerade dann umgibt: dort berührt der Himmel die Erde."

Schopenhauer, Berlin 1812.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546713_0077

Einleitung:

Zur Entwicklungsgeschichte Schopenhauers.

Es scheint sich tatsächlich zu bestätigen, was Theobald Ziegler vor einigen Jahren bedeutsam ausgesprochen hat, daß nämlich ein religiöser, mystischer Zug langsam zwar, aber unverkennbar durch Literatur und Kunst, durch Gesellschaft und Volk gehe, und daß die verschiedensten Strömungen deutlich auf dieses Wiederaufleben und Wiedererstarken der religiösen Motive hinweisen. Der Materialismus ist wieder mehr in den Hintergrund getreten, wenigstens bei den philosophisch Gebildeten, und allenthalben erscheinen Bücher und Abhandlungen, die den Daseinswert der menschlichen Persönlichkeit wieder nachdrücklich betonen. Die Menschen scheinen wieder Sinn zu bekommen für das, was vor einem Jahrhundert von den Philosophen als das Höchste gepriesen wurde, für die wahrhafte Menschenwürde, die innere Freiheit.

Man könnte hier, wo von Mystik die Rede ist, allerdings die Frage aufwerfen, ob denn jene uralten Ideale der Mystik auch dem modernen Menschen das sein können, was sie früher waren, ob sie in Einklang gebracht werden können mit dem heutigen Denken und Empfinden, mit den exakten Wissenschaften, überhaupt mit den Bedürfnissen unserer Zeit!

Daß dies wirklich bis zu einem gewissen Grad möglich ist, beweist uns einer der bekanntesten und bedeutendsten der modernen Denker, Arthur Schopenhauer, mit seiner Willensphilosophie. Es scheint, als ob in jenen alten Lehren der Mystik etwas enthalten sei, das nie altert,

weil es in dieser oder jener Form im Laufe der Zeit immer wieder aufgetaucht ist.

Es ist selbstverständlich in dem engen Rahmen der vorliegenden Abhandlung nicht möglich, das ganze Gebiet der Mystik heranzuziehen; wir begnügen uns deshalb damit zu zeigen, in welchem Verhältnis Schopenhauer zur abendländischen, speziell zur deutschen Mystik steht. Diese Frage ist auch noch verhältnismäßig wenig geklärt, während über Schopenhauers Stellung zur indischen Mystik in den letzten Jahren schon verschiedene Abhandlungen erschienen sind*)

Bei dieser Gelegenheit möchten wir auch noch auf zwei kleine Schriften hinweisen, die insofern für uns wichtig sind, als sie in ihren Resultaten eine gewisse Übereinstimmung zeigen mit den in unserer Abhandlung gefundenen. Trotzdem jene Broschüren erst kurz vor der Druck-

---

*) Wir erwähnen z. B. Max Heckers Schrift „Schopenhauer und die indische Philosophie"; dann P. Wapler: „Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers", Archiv für Gesch. d. Philos., Bd. 18, H. 3 u. 4, 1905. Wapler schreibt über den Einfluß des Vedanta-Studiums auf Schopenhauer: „Der Eindruck, den die erhabenen Betrachtungen dieser alten Theosophie auf Schopenhauer machten, war sofort ein starker, einer von denen, die den Geist für Lebenszeit bestimmen."

Ferner sind hier anzuführen:

C. O. Flink: „Schopenhauers Seelenwanderungslehre und ihre Quellen", Diss. Bern 1906, worin sehr ausführliche Literaturangaben zu finden sind.

Dr. C. Weidel: „Schopenhauers Religionsphilosophie", Archiv für Philos., Bd. XIII, 1907.

Wertvolles Material enthalten auch die umfassenden Untersuchungen von Paul Deussen über indische Philosophie.

Weniger wichtig als die genannten Schriften sind die Aufsätze in der Zeitschrift „Sphinx" [Jahrg. 1888] von Raphael Koeber und die Skizze von Hübbe-Schleiden „Gnana und Agnana (Schopenhauers Weltanschauung im Vergleich zur indischen)," Sphinx 1888.

Die Stellung Schopenhauers zur Mystik im allgemeinen behandelt ein Programm von Friedr. Haacke: „Mysticismus und Pessimismus bei Schopenhauer", Bunzlau 1890.

legung vorliegender Arbeit in unsere Hände gelangten, konnten wir doch nicht umhin, sie so weit als möglich noch zu berücksichtigen. Es sind dies ein gedruckter Vortrag „Schopenhauer und die Mystik", Halle 1909, und ein Aufsatz „Vom Wesen der Mystik" (Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 1908, Heft 4), beides von Dr. E. L. Schmidt, Berlin.

Man hat Schopenhauers Philosophie geradezu als ein System des Irrationalismus bezeichnet; tatsächlich hat auch seit Schelling selten mehr ein namhafter Philosoph soviel irrationale Elemente in seine Lehren aufgenommen, wie gerade Schopenhauer. In ihm haben wir recht eigentlich ein mächtiges philosophisches Ausklingen der Romantik. Wenn Schopenhauer auch nicht unmittelbar aus der romantischen Schule hervorgegangen ist, so sind doch seine Hauptgedanken demselben Mutterboden entsprossen, wie diejenigen der echten Romantiker, nämlich den mystischen Tiefen der Innerlichkeit.[1])

Im ersten Teil unserer Abhandlung sollen zunächst die Beziehungen Schopenhauers zu den Schriften einer Anzahl von Mystikern, besonders deutschen, dokumentarisch nachgewiesen werden. Da hier, wie gesagt, ein noch fast brach liegendes Gebiet zu behandeln ist, konnte von einer genaueren Prüfung der Original-Manuskriptbücher, in denen Schopenhauer die Notizen zu seinen Werken niederzulegen pflegte, nicht Umgang genommen werden; denn es war zu vermuten, daß trotz der so überaus präzis besorgten Ausgabe der Werke und des Nachlasses Schopenhauers durch Grisebach in jenen umfangreichen Manuskript-Büchern besonders über dieses Gebiet noch ungedrucktes Material liegen könnte. Daß diese Vermutung sich bestätigt hat, mag das Folgende erweisen! Es scheint mir überhaupt von großem Wert zu sein, bei derartigen Untersuchungen möglichst

[1]) Wir wollen auf diesen Punkt hier nicht näher eingehen, insbesondere da wir verweisen können auf ein Werk von K. Joël: „Nietzsche und die Romantik", wo in einem ganzen Abschnitt dieser Zusammenhang aufgedeckt wird.

auf die ursprünglichen Aufzeichnungen zurückzugreifen, weil man nur dadurch richtige Anhaltspunkte erhält, um das Philosophieren eines Denkers bis an seine ersten Quellen zu verfolgen. In jenen Manuskript-Büchern sind die Grundgedanken des Schopenhauerschen Systems, besonders auch die aus den frühesten Jahren des Philosophen stammenden, gleichsam noch im Duft ihrer ersten genialen Konzeption fixiert, während die später ausgearbeiteten Werke, infolge mannigfaltiger Nebeninteressen die Gedanken weniger extrem ausgedrückt, statt in einem genialen „Guß" mehr in einem gelehrten „Fluß" enthalten. Und dieses Aufzeichnen einzelner, zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen äußeren Umständen intuitiv empfangener Gedanken zum Zwecke späterer systematischer Verarbeitung ist geradezu eine Eigenart der Schopenhauerschen Methode zu philosophieren. Aus diesem Grunde sind in der vorliegenden Abhandlung oft die Zitate nicht dem Text der Werke, wo sie zwar stilistisch, formell besser ausgearbeitet, aber dafür dem Sinne nach weniger charakteristisch abgefaßt stehen, sondern direkt den Original-Manuskript-Büchern entnommen worden.

Übrigens ist es eine bekannte Tatsache, und Schopenhauer sagt es selber an mehr als einer Stelle, daß er schon frühzeitig das Skelett zu seinem System besessen habe, sodaß sein späteres Philosophieren eigentlich nur den Zweck hatte, jenes Gerüste auszukleiden und auszufüllen, statt wesentlich neue Gedanken hinzuzufügen. Ja, es läßt sich sogar nachweisen, daß dort, wo er späterhin neue Hauptgedanken in seine Philosophie einzureihen bemüht gewesen ist, jene genialen Grundgedanken aus der Jugendzeit, welche doch schließlich das ganze System stützen, dadurch eher verwischt, verplattet, mit Widersprüchen durchsetzt worden sind. Auch fehlt seinen frühesten Aufzeichnungen noch jenes gehässige Polemisieren gegen die nachkantischen, spekulativen Philosophen, das dem Leser seine späteren Schriften oft so widerwärtig macht.

Wir gewinnen einen rechten Überblick über Schopenhauers ganzes geistiges Schaffen, wenn wir ihn schon

von den Anfangspunkten seiner wissenschaftlichen und philosophischen Laufbahn an beobachten, also besonders während seiner Studienjahre in Göttingen und Berlin. Zwar mögen schon die vorhergehenden Jahre für Schopenhauers geistige Entwicklung überaus wichtig gewesen sein, für unsere Untersuchung jedoch kommen sie weniger in Betracht, weil er damals noch zu sehr ein bloß Lernender gewesen ist, ohne eigentlich philosophische Urteilskraft und Besonnenheit zu besitzen. Wohl aber mag er solche schon in erheblichem Maße besessen haben, als er sich in Göttingen immatrikulieren ließ. Mit einer aufs Höchste gespannten Empfänglichkeit für wissenschaftliche Wahrheiten hat er als Mediziner seine Studien begonnen und anfänglich besonders naturwissenschaftliche Kollegien belegt. Was er hier in diesen ersten Semestern mit wahrer Wissensgier in sich aufgenommen und zur Unterstützung des Gedächtnisses meistens mit peinlicher Sorgfalt notiert hatte, ist für seine ganze spätere Geistesrichtung von weittragender Bedeutung gewesen. Ich will damit nicht gesagt haben, daß gerade dies seinem Geiste die unabänderliche Richtung gewiesen hätte, nein, diese ist vorher schon fixiert gewesen; aber glückliche Zufälle und Umstände haben ihm am richtigen Ort und durch die geeigneten Leute die ihm angemessene Geistesnahrung übermittelt. Auch die Literatur, die ihm damals von seinen Lehrern zur persönlichen Weiterbildung empfohlen worden ist, hat Schopenhauer nie mehr ganz aus den Augen gelassen.

Ich setze diese Dinge hier etwas eingehender auseinander, weil ich beim Studium der Schopenhauerschen Manuskript-Bücher auch seine Kollegienhefte in die Hände bekommen und darin wertvolles Material für das Verständnis seiner Bildungsgeschichte gefunden habe. Weniges daraus ist zwar von Grisebach im Nachlaß Schopenhauers schon gedruckt worden. Dann aber mögen uns jene Notizen auch mit der inneren Art seines Lernens und Forschens vertraut machen und so das Verständnis des Folgenden erleichtern.

Die oben angedeutete Eigenart in Schopenhauers Schaffen wird uns geschildert an einer Stelle, die Grisebach zitiert in Schopenhauers Nachlaß, Bd. IV, S. 415 f:

„Auf den Rand des Bogens BB (Dresden 1814) hat Schopenhauer 35 Jahre später in Frankfurt a. M. folgende allgemeine Charakterisierung dieser seiner Erstlings-Manuskripte gesetzt: Diese zu Dresden in den Jahren 1814 bis 1818 geschriebenen Bogen zeigen den Gährungsprozeß meines Denkens, aus dem damals meine ganze Philosophie hervorging, sich nach und nach daraus hervorhebend, wie aus dem Morgennebel eine schöne Gegend. — Bemerkenswert ist dabei, daß schon im Jahre 1814 (meinem 27. Jahr) alle Dogmen meines Systems, sogar die untergeordneten, sich feststellen. — 1849".

Besondern Gewinn hat Schopenhauer aus den naturwissenschaftlichen Vorlesungen gezogen, z. B. aus denjenigen Blumenbachs in Göttingen. Aus seinen Notizen geht hervor, daß er mit großem Scharf- und Weitblick gerade diejenigen Tatsachen aus der Naturlehre sich bleibend anzueignen wußte und auch aufschrieb, die einem philosophisch veranlagten Kopf allein von Interesse sein können. Schopenhauer hat es damals schon verstanden, aus der Fülle der Tatsachen den unvergänglichen Gehalt, den Kern, herauszuschälen, um durch ihn ins Innere der Natur zu dringen. Merkwürdig ist der Umstand, daß am zahlreichsten die Notizen über sexuelle Dinge sind, denen Schopenhauer überhaupt große Bedeutung beigemessen haben muß.[1])

Nach vielen Jahren noch hat Schopenhauer zur Exemplifizierung seiner Hypothesen manche von den Beobachtungen, die in jenen Heften aufgeschrieben sind, in seine

[1]) Man lese z. B. die Stelle im Nachlass Schopenhauers, von Grisebach herausgegeben, in Bd. IV, S. 247.

N. B. Alle folgenden Zitate beziehen sich, wenn nichts weiter angegeben ist, immer auf die Grisebach'sche Gesamtausgabe der Werke und des Nachlasses Schopenhauers. G=Grisebachsche Ausgabe. N=Nachlaß Schopenhauers.

Die Zitate werden in der Folge meistens in der heute üblichen Orthographie gegeben.

Werke hinübergenommen, was ebenfalls zum Schlusse verleiten könnte, diese Hypothesen seien damals schon wenigstens keimhaft vorhanden gewesen, als er aus den Vorlesungen eine entsprechende Notizenauswahl getroffen hatte. —

Bald genug merkte indessen Schopenhauer, daß er am Studium der Medizin niemals Genüge finden könnte; er fühlte, daß er zu Anderem berufen sei. Er wandte sich deshalb zur Königin der Wissenschaften, zur Philosophie, zu der es ihn am meisten hinzog. Kant und Platon haben ihn eingeführt in die großen Probleme des Daseins! Wilhelm Gwinner zitiert uns in seiner bekannten Biographie Schopenhauers [2. Aufl. Lpz. 1878, S. 83 ff.] eine längere Bemerkung, die Schopenhauer damals in seinen Platon schrieb, und die uns ein schönes Zeugnis gibt, in welch genialer Art der junge Philosoph in die Geheimnisse der platonischen Ideenlehre hineinzudringen versuchte. Ich muß den Worten, die Gwinner dazu setzt, ganz und gar beipflichten, nämlich: „Diese damals von ihm zum Schluß des 6. Buches der „Politeia" in der Zeit seiner ersten Bekanntschaft mit Platon geschriebene Glosse enthält bereits alles Wesentliche der späteren Lehren über die Ideen, und ich gebe zu bedenken, ob sie außerdem nicht mehr enthält, was er nachmals als dogmatische Schlacken weggeworfen, was aber der platonischen Weisheit nicht allein, sondern auch der Wahrheit näher gestanden und eine solidere Grundlage hätte, als das im Zusammenhang seines Systems doppelt problematische 3. Buch der „Welt als Wille und Vorstellung".

Platon sagte ihm zunächst viel mehr zu als Kant, weil in Schopenhauer von Anbeginn eine romantisch-mystische Ader geschlagen hat. Gwinner sagt S. 82 hierüber: „Platons Genius war ihm durchaus homogen; dagegen lag er mit Kant, bis er sich von ihm angeeignet hatte, was seiner Natur zusagte, in hartem Kampf", zu welcher Bemerkung Gwinner veranlaßt worden ist durch eine ebenda zitierte Randglosse Schopenhauers. (Siehe auch G., N. IV, S. 421.)

Das erste eigentlich philosophische Kolleg besuchte Schopenhauer im Winter 1810/11 bei Gottlob Ernst Schulze in Göttingen, dem Verfasser des „Änesidemus". Die Notizen zu dieser Vorlesung sind uns erhalten und stehen im 2. Bd. der nachgelassenen Manuskript-Bücher. Nach reiflicher Erwägung erscheint mir diese Vorlesung für die spätere Entwicklung Schopenhauers ganz besonders bedeutungsvoll, deshalb will ich nicht unterlassen, hier einige wichtige Textstellen mit den entsprechenden Randbemerkungen Schopenhauers anzugeben, besonders auch, weil die Schopenhauer-Forschung hierüber noch wenig zu Tage gefördert hat. Grisebach z. B. bringt uns in seiner Ausgabe des Schopenhauerschen Nachlasses [4. Bd., „Neue Paralipomena", S. 80 f.] bloß zwei derartige Stellen.

Das ganze Kollegheft umfaßt 23 Quartbogen in sehr sorgfältiger, reinlicher Schrift. Es ist überschrieben: „Metaphysik bei Gottlob Ernst Schulze (der laufende Text sind Schulzens Diktate; das Eingeklammerte hat er gesagt, aber nicht diktiert; das mit „ego" Überschriebene sind meine Bemerkungen)". Als Motto steht dabei:

„Sie gehn den Flämmchen auf der Spur
Und glaub'n sich nah dem Schatze.
Auf Teufel reimt der Zweifel nur,
Da bin ich recht am Platze."

Goethe.

Die Vorlesung beginnt mit einer Hinweisung auf das metaphysische Bedürfnis des Menschen, entspringend aus der Unzufriedenheit mit der Welt, so wie sie uns unmittelbar gegeben ist. Dann folgen einige Definitionen der Philosophie. Daneben schreibt Schopenhauer an den Rand: „Reinhold sagt, die wahre Philosophie wird nicht eher kommen, als das wahre System".

Weiter gibt dann Schulze eine Darstellung der vielen mißlungenen Versuche, die Wahrheit zu ergründen, wozu Schopenhauer die Glosse macht: „Die Wahrheit ist eine

krumme Linie, und die Philosophie ist die Anzahl der Tangenten. die sich ihr ins Unendliche nähern, ohne sie je zu erreichen, die Asymptoten".

Weiter folgt dann eine Besprechung des religiösen Gefühls. Da, wo der Ursprung des Monotheismus zur Sprache kommt, weist Schulze auch auf die indischen Religionen hin; dabei sind sicherlich für Schopenhauer wichtige Andeutungen und Literaturangaben mitunterlaufen. Am Rand steht in Klammern, was bedeutet, daß Schulze es gesagt hat: „Der Grund der indischen Lehre ist das Emanationssystem". Am Ende von § 21 steht ebenfalls in Klammern: „Pythagoras und Plato waren in Ägypten gewesen. Platos Lehren im Phädrus wahrscheinlich indischen Ursprungs. Die Kaste der Brahminen war zuerst entstanden, die andern sukzessive später, daher durfte sie sich nicht durch Heirat vermischen".

Neben Schulzes Bemerkung, daß auf dem Unterschied zwischen Substanz und Akzidens der zwischen Sein und Erscheinung beruhe, steht am Rand: „ego: Ist also die Substanz ein Märchen, (wie ich glaube), so ist es auch das Sein der Sinnenwelt".

Zeigt uns diese Bemerkung nicht, daß schon damals in Schopenhauer die Idee schlummerte, die Welt sei unsere Vorstellung?

Ausführlicher ergeht sich Schulze über die Kantsche Philosophie. Die beiden Randbemerkungen hierzu auf Bogen 15 sind abgedruckt bei Grisebach N. IV. S. 80 f. Bei Gelegenheit der Erörterung des Pflichtbegriffes schreibt Schopenhauer zur Textstelle: „Wenn es Pflicht ist, der Idee der Heiligkeit zu entsprechen, so muß dies auch möglich sein", „ego: Hier macht Schulze einen Einwurf gegen die Möglichkeit in dem Beispiel, daß, wenn man einen im Wasserstrudel sähe, wäre es Pflicht, ihn zu retten; aber wenn man gar nicht schwimmen könne, wäre die Erfüllung der Pflicht unmöglich. Scheint mir Unsinn, denn es ist Pflicht, das Gute zu tun, das man

tun kann, nicht aber alles Unglück in der Welt aufzuheben, da dazu kein Einzelner die Macht hat: Hätte er sie, so wäre auch das Pflicht. Die Pflicht geht gerade soweit als die Kraft". —

Ferner steht im laufenden Text in Klammern: „Hierdurch glaubt der Sophist Schulze zu beweisen, daß Heiligkeit und Glückseligkeit unvereinbar sind". „ego: Ich führe seine Widerlegung der Moraltheologie für ihn aus: Da Glückseligkeit Empfänglichkeit für Sinnenlust voraussetzt und in der ununterbrochenen Befriedigung derselben besteht, so ist die erste Bedingung zur Glückseligkeit, daß wir vom moralischen Gefühl befreit werden; denn es könnte trotz unserem besten Willen doch einmal die Befriedigung der Lust verhindern und die Glückseligkeit unterbrechen. Darum o Herre Gott, erlöse uns von diesem Übel, laß uns zu Schweinen werden und gib auch Kot, in dem wir uns wälzen können".

Der III. Abschnitt der Vorlesung hat den Titel: *„Von dem Versuche vermittelst einer intellektuellen Anschauung des Absoluten den Zweck der Metaphysik zu erreichen und das Rätsel der Welt zu lösen: oder von der Fichte'schen Wissenschaftslehre und der Schelling'schen Naturphilosophie"*.

Schulze diktierte, daß Fichte und besonders Schelling ihre Philosophien wesentlich auf die Tatsache der intellektuellen Anschauung bauten, und daß es eine solche im menschlichen Geiste gäbe, meinten schon viele der alten Philosophen. Diese Überzeugung sei so alt wie die Mystik und hätte besonders Bedeutung gehabt in der neuplatonischen Schule. Dann wird auch auf einige Vertreter dieser Richtung hingewiesen, wie Herennius, Origenes, Plotinus, Longinus und seine Schüler.

„Plotinus v. 205—270. Plotini operum philosophicorum, Libri 54, in (? sex?) enneades distributi a Porphyrio, cum Ficini interpretatione, Basel, 1580".

Dann folgen einige Notizen über Plotin. Daneben am Rand: „Über die neuplatonische Philosophie schreibt

Tennemann in der Geschichte der Philosophie ausführlicher".

Der Darstellung der Lehren Fichtes und Schellings sind mehrere Seiten gewidmet; angeführt wird auch Fichtes Schrift: „Sonnenklarer Bericht über das eigentliche Wesen der neuern Philosophie etc.", Berlin 1801.

Und bei Schelling steht: „Seine neueste Philosophie lehrt Schelling in: 1. Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge, 2. Zeitschrift für spekulative Physik, 2 Bde., 3. Jahrbücher der Medizin, I. Bd., 1. und 2. Heft, 4. Schellings philosophische Schriften, I. Bd. 1809, darin Untersuchung über die menschliche Freiheit".

Zur Textstelle Schulzes: „Mit dieser Vernunfterkenntnis fängt alle wahre Philosophie an und tritt eigentlich auch nie aus derselben heraus", schreibt Schopenhauer: „ego: Schulze bemerkt sehr richtig, aber beherzigt nicht, daß, wer dieser nicht fähig ist, der Philosophie entsagen muß". —

Im II. Teil der Vorlesung, betitelt: *„Von den Versuchen, das Rätsel der Welt ohne Gott zu lösen oder von dem Atheismus"*, weist Schulze ausführlich hin auf die englischen und französischen Philosophen dieser Richtung und führt als bekanntestes Werk an Système de la nature, von Mirabeau, London 1770. Der Verfasser heiße eigentlich Baron Holbach. Es wird hier auch einiges über die antiken Materialisten gesagt.

Gleichzeitig mit diesem Kolleg hörte Schopenhauer bei Schulze noch ein anderes über Psychologie. Die Notizen dazu stehen ebenfalls im 2. Manuskript-Band. Ich habe darin folgende sehr charakteristische, im gedruckten Nachlaß Schopenhauers ebenfalls noch nicht enthaltene Bemerkungen gefunden: „Reil: Archiv für Physiologie, Bd. 1." „Helvetius, de l'homme, will zeigen, daß aus jedem Menschen etwas Großes werden kann". „Malebranche, sur la recherche de la vérité, klagt über die Leiden der Einbildungskraft".

Auf Bogen 12 steht eine interessante Äußerung Schopenhauers, die uns Aufschluß gibt, wie es ihm in den Vorlesungen Schulzes gelegentlich zu Mute gewesen ist: „Er, das Rindvieh Schulz, sagt, was wahr, daß die Jugend mehr das Trauerspiel, das reifere Alter mehr das Lustspiel besuche und liebe: als Grund gibt die infernale Bestie an, die liebe Jugend wage gern viel, und das geschieht eben im Trauerspiel, im späteren Alter wisse man aber, daß es im Leben so manches wahre Trauerspiel gäbe und lacht daher lieber, zudem schüttle die liebe Jugend auch bald die Trauer wieder ab. Aber warum schimpfe ich heute, da ich täglich zwei Stunden dulde und schweige?“

Die Stellung des jungen Schopenhauer zu seinem Lehrer Fichte soll später zur Sprache kommen, weil wir dann von den gegenseitigen Beziehungen dieser beiden Philosophen sowieso genauer reden werden. —

Diese Studienjahre haben wir als den Frühling im geistigen Leben Schopenhauers zu betrachten. Überall zeigte sich sprießendes Leben; es wogte und wallte in seinem Innern und drängte aus verborgenen Tiefen ans helle Tageslicht. Hier sind die Geburtsstunden all seiner großen Gedanken anzusetzen, und wir können die hohen Gefühle, die damals den Jüngling beseelt haben, am besten aus den Worten lesen, die er im September 1811 auf einer Harzreise geschrieben (siehe Gwinner, S. 87): „Die Philosophie ist eine hohe Alpenstraße, zu ihr führt nur ein steiler Pfad über spitze Steine und stechende Dornen: er ist einsam und wird immer öder, je höher man kommt, und wer ihn geht, darf kein Grausen kennen, sondern muß alles hinter sich lassen und sich getrost im kalten Schnee seinen Weg selbst bahnen. Oft steht er plötzlich am Abgrund und sieht unten das grüne Tal: dahin zieht ihn der Schwindel gewaltsam hinab; aber er muß sich halten und sollte er mit dem eigenen Blut die Sohlen an den Felsen kleben. Dafür sieht er bald die Welt unter sich, ihre Sandwüsten und Moräste verschwinden, ihre Unebenheiten

gleichen sich aus, ihre Mißtöne dringen nicht hinauf, ihre Rundung offenbart sich. Er selbst steht noch immer in reiner, kühler Alpenluft und sieht schon die Sonne, wenn unten noch schwarze Nacht liegt".

„Einen Trost gibt es, eine sichere Hoffnung, und diese erfahren wir vom moralischen Gefühl. Wenn es so deutlich zu uns redet, wenn wir im Innern einen so starken Beweggrund auch zur größten, unserem scheinbaren Wohl ganz widersprechenden Aufopferung fühlen: so sehen wir lebhaft ein, daß ein anderes Wohl unser ist, demgemäß wir so allen irdischen Gründen entgegenhandeln sollen; daß die schwere Pflicht auf ein hohes Glück deutet, dem sie entspricht: daß die Stimme, die wir im Dunkeln hören, aus einem hellen Orte kommt. — Aber kein Versprechen gibt dem Gebote Gottes Kraft, sondern sein Gebot ist statt des Versprechens . . . . . Diese Welt ist das Reich des Zufalls und des Irrtums: darum sollen wir nur nach dem streben, was kein Zufall raubt, und nur das behaupten und nach dem handeln, worin kein Irrtum möglich ist".

Vergleichen wir mit dem feurigen Jüngling, der solches geschrieben, den alten Schopenhauer! Man vertiefe sich einmal in die beiden Porträts, die in L. Schemanns Buch „Schopenhauerbriefe", Lpz. 1893, wiedergegeben sind. Das von Kuhl gemalte stellt den zwanzigjährigen, das andere, von Lenbach, den beinahe siebzigjährigen Philosophen dar. Aus den Gesichtszügen liest man, daß in dieser weiten Spanne Zeit vieles in Schopenhauer vorgegangen sein muß. Aber trotzdem steht er noch als Greis in ungebrochener Kraft aufrecht im ewigen Wechsel der Erscheinungen, ruhigen Blickes von seiner einsamen Höhe auf das wogende Treiben der Menschen herabschauend. Sein glanzvolles Auge scheint zu verraten, daß dieser Schopenhauer vielleicht doch jenem erhabenen Ziel der Heiligkeit einen Schritt näher gekommen ist, als er, ein leidenschaftlicher, unstäter Jüngling, es war. —

Alle die keimhaft angelegten Gedanken seiner Jugend sind in ihm ausgereift. Die Grundsäulen seines Systems

sind unerschüttert geblieben; daran hat sich freilich im Laufe der Zeit viel Nebenwerk angehängt. Die verschiedensten Geistesrichtungen haben seinen Geist passieren müssen. Eine ganze Anzahl davon ist würdig befunden worden, darin dauernd Aufenthalt zu nehmen. Diesen Vorzug haben erlangt die indischen Philosophie- und Religionssysteme, wie sie in den Veden und Upanischaden niedergelegt sind, dann Platon vor allen übrigen Denkern Alt-Griechenlands, unter den neuern Philosophen Kant wegen seiner Vernunftkritik und neben ihm seine englischen Vorläufer. Mit einigem Interesse wandte sich Schopenhauer auch den französischen Materialisten und Sensualisten zu, so Cabanis, Holbach, Helvétius; doch erstreckt sich deren Bedeutung für seine Philosophie nur auf Fragen untergeordneter Stellung. Vor allem wichtig aber sind für ihn gewesen die Mystiker der verschiedensten Länder und Zeiten, sodaß er deren Studium zeitlebens eifrig betrieben hat.

Schopenhauers Materialismus, soweit bei ihm von einem solchen die Rede sein kann, bezieht sich übrigens bloß auf das Gebiet des Intellektuellen, vor dem materialistischen Moralismus warnt er dringend. So sagt er in einem Briefe (s. Schopenhauers Briefe, herausgegeben von Grisebach, S. 351): „Die Moral der französischen Materialisten ist ein Gewebe plumper Sophismen. Helvétius ist vortrefflich im Intellektuellen, — de l'esprit — schlecht im Moralischen, — de l'homme —."

Um zum Schlusse aus diesen, wenn auch teilweise sehr unvollständigen Andeutungen heraus ein Urteil abzugeben über das Ganze der Schopenhauerschen Philosophie, so dürfen wir sagen, sie sei eine kunstvoll-harmonische Verschmelzung dreier einander sonst heterogener Geistesrichtungen, des Idealismus, des Materialismus und der Mystik.

1. Kapitel.

Schopenhauers Bekanntschaft mit den deutschen Mystikern.

Eine erste eingehende Übersicht über die Reihe der abendländischen Mystiker hat Schopenhauer erhalten in Schleiermachers Kolleg über die Geschichte der Philosophie während der Zeit des Christentums, Berlin im Sommer 1812. Das betreffende Kollegheft befindet sich im 5. Bd. der nachgelassenen Manuskripte Schopenhauers. Es weist eine große Zahl von Randbemerkungen auf, oft solche, die mit anderer Tinte geschrieben sind, was auf eine spätere Durcharbeitung hindeutet. Meiner Ansicht nach dürften diese Notizen bei der Abfassung des Hauptwerkes benützt worden sein. An manchen Stellen sind auch Unterstreichungen und Merkstriche mit Bleistift angebracht.

Neben der Mystik werden auch Gnostizismus und Kabbala hier berührt. Bei den einzelnen Namen finden sich mehr oder weniger ausführliche Notizen über Leben und Werke der betr. Persönlichkeiten. Es mögen hier nur die wichtigsten Vertreter der genannten Richtungen dem Namen nach folgen: Plotin (ziemlich ausführlich behandelt), Dionysius Areopagita, Richard und Hugo von St. Viktor, Amalrich von Bena, David von Dinant, Alanus ab Insulis, Gilbertus, Albertus Magnus, Bonaventura, Johannes Gerson, Pico von Mirandola, Reuchlin, Agrippa von Nettesheim, Bombastus Theophrastus Paracelsus, Robert Fludd, Jakob Böhme, Pomponatius, Campanella, Cardanus, Jordano Bruno, Malebranche.

Im folgenden wollen wir nun der Reihe nach diejenigen der abendländischen Mystiker aufzählen, mit denen

Schopenhauer tatsächlich in nähere Berührung gekommen ist.

Meister Eckhart.

Eine erste eigentliche Sammlung der Predigten und Traktate dieses Mystikers ist durch Franz Pfeiffer besorgt worden und zuerst 1857 erschienen. Diese Ausgabe von Meister Eckharts Schriften zitiert Schopenhauer öfters, und er hat sicherlich in seinen letzten Lebensjahren mit großem Interesse darin gelesen, wartete er doch mit Spannung auf das „endliche" Erscheinen dieser „wundervollen Schriften". [G. Bd. I. S. 489.]

In Schemanns „Schopenhauerbriefe" steht (Brief an v. Doß. vom 14. III. 1858, S. 313): „Ich lese jetzt den Meister Eckhart, herausgegeben von Pfeiffer 1857. Höchst interessant und ein rechter Beleg zu meiner Philosophie. Aber die „Theologia Deutsch" ziehe ich doch vor".

Ein wichtiges Zitat aus Meister Eckhart steht in Bd. I. Bch. 4. § 68. S. 489, welche Stelle von „ja, es verdient . . ." bis, ... „werde ich deiner nicht vergessen" in der 1. Auflage von 1819 noch fehlt. In der 2. Auflage von 1844 ist nur das Zitat aus Angelus Silesius, nicht aber dasjenige aus Meister Eckhart enthalten. Letzteres steht erst in der 3. Auflage d. W. a. W. u. V. vom Jahre 1859. Man ist indessen versucht zu vermuten, daß Schopenhauer wenigstens einen Teil der Eckhartschen Predigten schon früher, also vor 1857, gelesen habe, da man sonst nicht verstehen kann, warum er mit solcher Ungeduld der Gesamtausgabe der Eckhartschen Schriften entgegengesehen hat.

In dem nachgelassenen Manuskriptbuch „Senilia", begonnen 1852, befindet sich auf Seite 114 die Stelle, welche Grisebach in N. IV. S. 260 unter den Text gefügt hat. Aus dieser geht hervor, daß Schopenhauer aus dem Aufsatz von Steffensen (Protestantische Monatsschrift, April 1858) erfahren hatte, daß den älteren Tauler-Ausgaben eine beträchtliche Anzahl Eckhartscher Predigten als Anhang mitgegeben ist.

In § 449 der „Neuen Paralipomena", N. IV. S. 260, steht ein Urteil Schopenhauers über Meister Eckharts Mystik, das nach Grisebachs Angabe aber auch erst nach 1857 geschrieben worden ist. Grisebach hat in N. IV. § 449, a, S. 261 den Schlußsatz des Originaltextes (Senilia, S. 114 ff.) weggelassen; er lautet: „Hingegen ist von allen seinen Fehlern größtenteils frei die „Theologia deutsch".

In der 1. und 2. Auflage des Hauptwerkes ist Meister Eckhart noch gar nicht erwähnt, wohl aber kannte Schopenhauer schon vor 1819 die „Deutsche Theologie" und Taulers „Medulla animae" und „Nachfolge des armen Lebens Christi".

Die einzige Möglichkeit, einige von Meister Eckharts Predigten vor 1857 kennen zu lernen, wäre für Schopenhauer die gewesen, daß er die Basler Ausgabe der Taulerpredigten vom Jahre 1521 resp. 1522 gelesen hätte; denn darin befinden sich nebst den 84 Predigten der Leipziger Sammlung von 1498 und den 42 neuen Taulerpredigten noch 61 Predigten und Stücke anderer Lehrer, „namlich und insonders meisters Eckharts". (Wilh. Preger: Gesch. d. deutschen Mystik im Mittelalter, Lpz. 1874, III. S. 59). Genauer gesichtet aber war vor Pfeiffers Arbeit die Sache noch nicht.[1])

Als Resultat können wir also sagen, daß Schopenhauer erst kurz vor seinem Lebensende, nämlich durch die Pfeiffersche Ausgabe, von den Schriften Meister Eckharts genauere Kenntnis erhalten hat. Glücklicherweise konnte er solche noch verwerten in der 3. Auflage des Hauptwerkes von 1859. Darüber, ob und wie er Eckhart schon vorher kannte, ist vorläufig nichts Bestimmtes auszumachen.

[1]) Auch Noviomagus bringt in seiner Kölner-Ausgabe der Taulerpredigten v. J. 1543 als Anhang eine Reihe mystischer Stücke, die zum größten Teil nicht von Tauler selber stammen sollen (s. Preger III, S. 85). Bei der Übertragung dieser Ausgabe ins Lateinische durch Surius i. J. 1548 ist der betr. Anhang mit „Institutiones divinae" überschrieben worden, welcher Titel später in der von Christian Hohburg besorgten Neuausgabe (Frkf. 1644) in „Medulla animae" umgeändert wurde.

Johannes Tauler und die „Deutsche Theologie".

In Bd. I., Bch. 4, S. 496 sagt Schopenhauer: „In demselben vortrefflichen Geiste geschrieben, obwohl jenem Werke (Theol. deutsch gemeint) nicht ganz gleich zu schätzen, ist Taulers „Nachfolgung des armen Lebens Christi", nebst dessen „Medulla animae".

In der 1. Auflage des Hauptwerkes von 1819 steht dieselbe Stelle mit dem Attribut „. . ., obwohl jenem noch älteren Werke . . ."

Damals hielt also Schopenhauer die „Deutsche Theologie" für noch älter als die beiden angegebenen Taulerschriften.

Im III. Bd. der Manuskript-Bücher Schopenhauers, welcher die Kollegienhefte aus Göttingen vom Sommersemester 1811 enthält, findet sich auf Bogen 33, S. 2 unter den Notizen über Reichsgeschichte bei Lüder eine kurze Randbemerkung über Tauler, die insofern wichtig ist, als sie die früheste Kunde über die Beziehung Schopenhauers zu diesem Mystiker sein dürfte. Sie lautet: „Joh. Taulers zu Straßburg Teutsche Predigten", und gehört zu folgender Textstelle, wo Lüder im allgemeinen eine Schilderung der Mißstände und inneren Wirren in Deutschland während des 14. Jahrhunderts gibt: „Diese Not hob die Geister über den Kultus und alles Äußere zum Mystizismus. (Mystische Schriftsteller bilden die Sprache, zum ersten Mal wurden Weiber Schriftsteller). Die Stelle des öffentlichen Gottesdienstes vertrat jetzt Erhebung der Seele".

Über das Zustandekommen jener Randbemerkung könnte man geteilter Meinung sein: Entweder hat Lüder im Kolleg auf Taulers Predigten als auf Quellenschriften für das Studium der Zustände damaliger Zeit hingewiesen; denn Tauler geißelt in der Tat in manchen seiner Schriften aufs schärfste die Mißstände seiner Zeit in Kirche und Staat. Dabei hat sich dann vielleicht Schopenhauer diesen Mann gemerkt, um ihn bei passender Gelegenheit genauer

zu studieren. Oder die andere Möglichkeit: Schopenhauer hat die Bemerkung bei einer späteren Benützung jener Notizen hingeschrieben. Dieselbe weist nämlich im Vergleich zum laufenden Text eine auffallend nachlässige Schrift auf. Übrigens läßt sich bei vielen dieser Aufzeichnungen aus seiner Studienzeit genau nachweisen, daß sie später bei der Ausarbeitung der Werke benützt worden sind, was ich früher schon angedeutet habe.

Für die erstere Annahme würde allerdings noch der Umstand sprechen, daß Schopenhauer die Literatur sonst genau zu zitieren pflegt, was hier offenbar nicht der Fall ist. Wenn wir also auch nicht zu einem definitiven Schluß kommen können, ob wirklich Schopenhauer schon als Student den Tauler gekannt habe, so dürfen wir doch aus der angeführten Notiz entnehmen, daß er auch bei der anderen Möglichkeit frühzeitig mindestens aufmerksam geworden ist auf den Namen Tauler, und Schriftsteller wie diesen pflegte Schopenhauer nicht mehr aus den Augen zu lassen.

Wenige Jahre später freilich kennt Schopenhauer den Tauler schon ziemlich genau, was folgende Stelle aus Nachlaß Bd. 19,[1]) Bg. 12, Dresden 1817, beweist:[2])

Im Text redet Schopenhauer von den letzten Zielen seiner Morallehre, vom Aufgeben der persönlichen Eigenheit zugunsten der Allheit Gottes, welche Ansicht in allen großen und tiefen Religionen eine bedeutende Rolle spiele. Daneben steht am Rand: „Ferner bei weiter gebildetem Christentum in den Schriften der christlichen Heiligen und Mystiker ist die Heiligkeit beschrieben als bestehend in der reinen Liebe, in der gänzlichen Resignation, der wahren Gelassenheit, Gleichgültigkeit gegen alle weltlichen Dinge, Absterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott,

---

[1]) Diese Zahlen beziehen sich auf die Nummern, unter denen die verschiedenen Manuskript-Bücher auf der Handschriftenabteilung der Königl. Bibliothek zu Berlin katalogisiert sind.

[2]) In diesem Manuskript-Buch sind zufälligerweise die einzelnen Bogen mit Daten versehen, was uns hier sehr wertvoll ist.

gänzliches Vergessen der eigenen Person und Versenken in die Anschauung Gottes usw. (Explication des maximes des saints sur la vie intérieure, par Fénelon) Nirgends ist vielleicht der Gehalt des Christentums in diesem Sinne vollkommener und zugleich genau übereinstimmend mit meiner Darstellung ausgesprochen als in dem sehr alten Buche, welches unter dem Titel „Taulers Teutsche Theologie“ bekannt ist, von welchem vortrefflichen Buche Luther in der Vorrede, die er dazu geschrieben hat, sagt, daß er aus keinem Buche, die Bibel und den Augustin (den er als Augustin wohl nur honoris causa nennt) ausgenommen, mehr gelernt habe was Gott, Christus und Mensch sei, als eben in diesem.

Im selben vortrefflichen Geist geschrieben, doch ersterm nicht völlig gleich zu schätzen und auch wahrscheinlich von einem anderen Verfasser sind *Taulers „Medulla animae“* und *Taulers „Nachfolgung des armen Lebens Christi“*, mit jener Teutschen Theologie in einem Bande 1703 gedruckt“.

In der 3. Aufl. d. W. a. W. u. V., nach welcher auch Grisebach seine Ausgabe besorgt hat, ist nicht mehr Tauler als Verfasser der „Deutschen Theologie“genannt, sondern der „Frankforter“, der als Custos im Herrenhaus zu Frankfurt a. M., welches auf dem anderen Mainufer seiner ehemaligen Wohnung gerade gegenüber gelegen ist, gelebt haben soll. Auch in „Parerga und Paralipomena“ hält Schopenhauer den Verfasser der „Deutschen Theologie“ und den Tauler deutlich auseinander.

In I. 4. Bch. S. 496 ist die Pfeiffersche Ausgabe des „ächten und unverfälschten Textes“ der „Deutschen Theologie“, Stuttgart 1851, angegeben.

Welches Gewicht Schopenhauer diesem Büchlein beigemessen hat, mag uns eine Stelle aus einem Brief an Frauenstädt vom 11. III. 1852 zeigen: „Ich wünsche sehr, daß Sie die jetzt in Stuttgart erschienene „Theologia deutsch“ 1851, in 256 Exemplaren gedruckt, lesen wollten. Sie ist die erste authentische Ausgabe der in schon 60 Auflagen,

die aber alle verballhornt sind, erschienenen „Deutschen Theologie", nach einem Manuskript von 1496, diplomatisch genau im Alten Deutsch. Daraus habe ich allererst dieses berühmte Werk eigentlich kennen gelernt. Die Übereinstimmung mit meiner Philosophie ist wundervoll. Er wohnte 1350, mir gegenüber im Deutschen Hause, in Sachsenhausen. Lesen Sie es ja: es kostet nur 24 Sgr".[1]) Nach Grisebachs Angabe soll Schopenhauer zu der Zeit, als Carl Bähr im Mai 1858 drei Wochen lang in Frankfurt weilte, gerade die soeben von Pfeiffer herausgegebenen Werke des Meister Eckhart studiert haben.

Grisebach sagt nämlich[2]): „Als Bähr bei ihm war und das Gespräch auf die Askese kam — Schopenhauer las eben damals den von Franz Pfeiffer 1857 herausgegebenen Meister Eckart — wies er auf das Herrenhaus gegenüber hin, wo der Verfasser der „Theologia deutsch" 1350 gewohnt habe. Er hatte das Buch zwar schon in seiner Jugendzeit gelesen und einen tiefen Eindruck empfangen, aber seinen ganzen Wert hatte er erst aus der 1851 ebenfalls von Pfeiffer besorgten authentischen Ausgabe erkannt. „Ja," rief er aus, „das sind meine Geistesgenossen, dieser Eckhart und der Tauler!"

Resultat: Daß Schopenhauer diese Schriften gelesen hat, ist unzweifelhaft, lassen doch schon die vielen Hinweisungen an den verschiedensten Stellen seiner Werke auf eine genauere Kenntnis derselben schließen. Die beiden oben zitierten Schriften Taulers und die Deutsche Theologie[3]) sind schon in der 1. Auflage des Hauptwerkes

[1]) Schopenhauers Briefe, S. 193 (Reclam-Ausgabe).

[2]) „Schopenhauer. Geschichte seines Lebens", von Ed. Grisebach, Berlin 1897, S. 247.

[3]) Anmerkung: Über die Urheberschaft der oben genannten mystischen Schriften, besonders der „Deutschen Theologie" herrscht unter den Gelehrten noch die größte Uneinigkeit. Lasson („Meister Eckhart, der Mystiker", Berlin 1868) hält die Medulla animae für eine Sammlung vielfach entstellter Überarbeitungen Eckhartscher Abhandlungen, ferner, meint er, seien auch Taulers Nachfolge des armen Leben Christi und die Deutsche Theologie sehr von

Schopenhauers erwähnt. Dieser dürfte sie jedenfalls so gegen das Jahr 1817 zu Dresden kennen gelernt haben, wenn auch zunächst nur oberflächlich. Woher er aber diese Bücher sich verschafft hatte, konnte bis jetzt nicht ausfindig gemacht werden. Unter den Werken seiner Privatbibliothek, wo man sie zuerst noch vermuten würde, stehen sie nicht verzeichnet.

Eckhart abhängig. Eine originelle Auffassung, ganz im Gegensatz zu der von Preger, Denifle und andern, ist die von R. Steiner in der Schrift „Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zu modernen Weltanschauungen," Berlin 1901.

Seine Auffassung scheint mir die dem Wesen der Sache entsprechendste zu sein. Seite 43 sagt Steiner inbezug auf Taulers Stellung zum „Gottesfreund aus dem Oberland": „Was sich mein Leser unter dem ‚Laien' und unter dem ‚Meister' denkt, hängt ganz von seiner Geistesart ab; was ich mir selbst darunter vorstelle, davon kann ich nicht wissen, für wen es nicht in Betracht kommt."

In Tauler hat sich nach Steiners Meinung in einer bestimmten Zeit seines Lebens (nach Preger von 1350—1352) eine völlige Wandlung vollzogen und zwar unter dem Einfluß des Laien, des Gottesfreundes aus dem Oberland. Der heikle Punkt ist nun eben der, was man sich unter dem „Gottesfreund" vorzustellen habe. Preger konstruiert mit großer Mühe eine freilich sehr lückenhafte Biographie von ihm, und ähnliches haben auch schon andere versucht. Denifle z. B. möchte ihn mit Rulman Merswin identifizieren. Julius Hamberger, der Herausgeber und Übersetzer der Taulerpredigten, hält jenen geheimnisvollen Laien für Nikolaus von Basel, welche Ansicht Karl Schmidt handschriftlich nachweisen zu können glaubte. Neuere Forschungen sind noch anderer Meinung.

In Taulers „Medulla animae" [Ausg. von Nic. Casserder, Luzern 1823] handelt das 36. Kapitel davon: „Wie heilsam und ersprießlich die geheimen Freunde Gottes der Welt seien und wie man sie erkennen soll."

Nach dieser Schilderung sind die Gottesfreunde Menschen, welche sich völlig dem göttlichen Willen „zu Grunde gelassen haben," sie sind die eigentlichen, freilich meist unbekannten Helfer der Menschheit. Sie stehen nicht mehr unter dem Gesetze; was andere aus Zwang tun, das tun sie also edler und schöner aus freiwilliger Liebe. Sie haben Gemeinschaft mit anderen, aber sie hangen niemandem an, sie lieben alle, aber keinen zur Ungebühr, sie haben Mitleid, aber ohne ängstliche Sorgen. In der reinen

Agrippa von Nettesheim.

Aus seiner „Philosophia occulta“ sind in der Schrift „Über den Willen in der Natur“, 1. Aufl. 1836, S. 119 ff. mehrere Stellen zitiert. (Siehe Schopenhauers Werke, Bd. III, S. 315)

In der nachgelassenen Bibliothek fand sich nach Grisebachs Verzeichnis:[1]) Agrippa von Nettesheim, opera, 2 vol. Lugduni.

Stätte ihres Innern entzündet sich ein Geisteslicht, welches sie erleuchtet mit der Erkenntnis, daß Gott das Wesen, Leben und Wirken in ihnen sei und sie nur sein Werkzeug seien. Äußerlich freilich mögen diese Freunde Gottes in den mannigfaltigsten Verhältnissen stehen und die verschiedenartigste Lebensweise führen, innerlich aber haben sie alle einen gemeinschaftlichen Zielpunkt, sie leben nämlich in demselben wesentlichen inneren Grunde. Sie sind, wie heute der Okkultist sagen würde, zu Recht Eingeweihte. In der Geschichte der Mystik kommt es übrigens häufig vor, daß geeignete Menschen von solchen Eingeweihten, die ihre Person in geheimnisvolles Dunkel zu hüllen beliebten, in die tieferen Mysterien des Daseins eingeführt worden sind.

Jener Wiedergeburtsprozeß Taulers ist im sog. Meisterbuch (in der Hambergerschen Ausgabe der Taulerpredigten v. J. 1864, 2. Aufl., unter dem Titel „Die Historie des ehrwürdigen Doktors Johannes Tauler“ eingeführt) beschrieben, doch so, daß der Verfasser desselben ganz geheim gehalten bleibt, aber wohl niemand anders sein kann als jener unbekannte Gottesfreund aus dem Oberlande selber, dem Tauler unmittelbar vor seinem Ende noch die Manuskripte, die von seiner wundersamen Bekehrung handeln, übergeben hatte, damit dieser sie zu einem Büchlein zusammenstelle, aber dabei weder ihn, noch sich selber mit einer Silbe erwähnen solle. – Tauler ist nach der Einweihung selber zum Gottesfreund geworden, nachdem er sich den ganz bestimmten Weisungen des „Laien“ unterzogen hatte. Es existiert übrigens in der Literatur noch eine weitere Schrift aus jener Zeit von ebenso unbekanntem Verfasser, die eine direkte Anweisung geben will zu einem neuen, höheren Leben. Dieselbe Wirkung wie der Laie auf Tauler soll diese Schrift auf den Leser ausüben. Wir kennen dies eigenartige Büchlein unter dem Namen „Theologia Deutsch“ oder nach der neuen Büttnerschen Ausgabe als „Das Büchlein vom vollkommenen Leben“.

Indessen bedürfen diese Dinge noch weiterer und umständlicher Untersuchungen bis sie völlig klargelegt sind.

[1]) Diese nachgelassene Bibliothek Schopenhauers ist wieder einigermaßen rekonstruiert worden von E. Grisebach, der in

Im „Foliant", angefangen zu Berlin 1821, ist neben zahlreichen anderen Quellenschriften über Magie [S. 290 ff] auch die „Philosophia occulta" des Agrippa erwähnt. Schopenhauer muß sich für dieses geheimnisvolle Gebiet sehr interessiert haben, sonst hätte er sich jedenfalls nicht alle diese Werke so sorgfältig notiert.

In den „Adversaria" (angef. 1828) steht auf Seite 291 auch ein Zitat aus der „Philosophia occulta", nämlich aus lib. III, C. 41.

Das genannte Werk hat Schopenhauer selber besessen und sicherlich auch gelesen; aber wohl erst während der Bearbeitung der Abhandlung über den Willen in der Natur, also um das Jahr 1830 herum.

Paracelsus.

Schopenhauer zitiert den Paracelsus mehrmals. In der 2. Aufl. des Hauptwerkes (entspr. G. II. 4. Bch. Kap. 41, S. 572) sind angegeben des Theophrastus Paracelsus Werke, Straßburg 1603, und dann nochmals in der 1. Aufl. der Schrift „Über den Willen in der Natur" aus dem J. 1836. (G. III. Bd. S. 313.)

Schon in Schleiermachers Kolleg ist Schopenhauer mit Paracelsus einigermaßen bekannt geworden; es sind in dem betr. Heft verschiedene diesbezügliche Notizen.

Im 7. Bd. des handschriftlichen Nachlasses, im Buch „*Adversaria*", sind auf S. 244 des Paracelsus Werke angeführt. Auf S. 314 desselben Manuskript-Bandes steht eine Stelle aus Paracelsus, die Schopenhauer zuerst verwendet hat im II. Bd. d. W. a. W. u. V., 2. Aufl. (vergl. G. II, S. 572). Sie lautet: „Die Seel' in mir ist aus Etwas geworden; darum sie nicht zu Nichts kommt: denn aus Etwas kommt sie". (Th. P., Werke, Straßburg, 1603, Bd. 2, S. 6.)

---

seinen „Edita und Inedita Schopenhaueriana", Leipzig 1888, das Verzeichnis einer größeren Anzahl von Werken derselben liefert. Weitere Beiträge hierzu geben in einem kleinen Katalog, „Schopenhauer-Bibliothek" betitelt, Joseph Baer & Co. Frankfurt a. M. 1905.

Im „*Foliant*“ ist auf S. 289 ff. in dem Literatur-Nachweis über Magie auch Paracelsus erwähnt, nämlich: „Besonders lesenswert *Theophrastus Paracelsus*, opera, T. I. p. 493 und 540, d. i. sein Buch „*De Philosophia Occulta*“.

Schopenhauer hat also nachweisbar den Paracelsus erst nach der erstmaligen Abfassung seines Hauptwerkes genauer kennen gelernt; benützt aber hat er ihn sicherlich für die Schrift „Über den Willen in der Natur“, dann natürlich auch für die 2. Aufl. der W. a. W. u. V. von 1844.

Jakob Böhme.

Böhme ist ein in den Werken und im Nachlaß Schopenhauers viel genannter Name. Die 2 wichtigsten Schriften von Böhme, die Schopenhauer angibt, sind:

1. „Gründlicher Bericht vom irdischen und himmlischen Mysterio“, zitiert in § 8, S. 29 der Abhandlung „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde“. In der 1. Aufl. von 1813 ist die betr. Stelle noch nicht enthalten; sie ist erst in die 2. Aufl. von 1847 aufgenommen worden. Übrigens ist der besagte § 8, handelnd über Spinoza, in der 1. Aufl. kaum 2 Seiten lang. Auch Schelling ist darin noch nicht zitiert.

2. „De signatura rerum“, in Bd. I, 3. Bch. S. 294. Aus dieser Schrift Böhmes steht schon in der 1. Aufl. der W. a. W. u. V. unter dem Text ein Zitat, welches wörtlich genau verzeichnet ist auf Bogen kk, Dresden 1814, im 19. Bd. der nachgelassenen Manuskript-Bücher.

Schopenhauer muß also jenes Werk Böhmes schon frühzeitig gekannt haben.

In N. III. S. 134 befindet sich unter den Anmerkungen zu Schelling eine Stelle, in der Schopenhauer bei Gelegenheit einer Besprechung des Schellingschen Aufsatzes über die Freiheit auch J. Böhmes „Mysterium magnum“ anführt, von dem er meint, daß es im wesentlichen schon alle Gedanken enthalte, die Schelling in seiner Schrift in etwas anderer Form wiederbringe. Die betr. Bemer-

kung ist eine von denen, die Schopenhauer beim Studium der Schellingschen Freiheitslehre etwa in der Zeit von 1811—13 aufgeschrieben haben kann.

In N. IV. S. 146 steht ein weiteres Zitat aus Böhmes 56. Sendschreiben, nämlich: „Denn es ist eine Kraft in jedem Tiere, welche unzerbrechlich ist, welche der spiritus mundi in sich zeucht, zur Scheidung des letzten Gerichtes".

Dies findet sich wörtlich im handschriftlichen Nachlaß Bd. 20, der aus gehefteten Zetteln besteht, unter der Signatur: Berlin J. 1813. In demselben § von N. IV. S. 149 ist eine Stelle aus Böhmes 37. Sendschreiben, die sich ebenfalls in Manuskript-Band 20 befindet und zwar auf Zettel k, 1813.

Als Student in Berlin wird also Schopenhauer diese Sendschreiben studiert haben. In seiner nachgelassenen Bibliothek haben sich folgende Schriften Böhmes nachweisen lassen: (Nach Grisebach: „Ed. u. Ined. Schop.") 1. Theosophische Sendschreiben, Amst. 1658; 2. Der Weg zu Christo, Amst. 1677.

Aus der Dresdner Bibliothek hatte Schopenhauer entliehen (siehe Anhang zu diesen 2 Kapiteln): „Jakob Böhme, ein biographischer Versuch" (Verfasser hier nicht genannt); entliehen vom 28. September — 30. September 1814. „v. Miltitz: Böhmes theosophische Werke, Aurora, Augsbg. 1682"; entliehen vom 21. April — 8. Mai 1815.

Dann steht hier wieder unter demselben Verfassernamen: Böhme, ein biographischer Versuch, entliehen vom 21. April — 23. Juli 1815.

In dem Kollegheft für Schleiermachers Vorlesung über Geschichte der Philosophie etc. finden wir bei Plotin folgende Notiz: (Siehe Kap. 1, S. 13) Im Text steht: „Plato erscheint (oberflächlich betrachtet) als Dualist. Plotin nicht, denn er leitet alles aus Gott, ist es aber eigentlich Plotins Forderung,[1]) Gott anzuschauen ist an sich nicht unphilosophisch, aber fehlerhaft, weil sie direkt darstellen will, was sich nur indirekt darstellen läßt. Plotin

[1]) Hier ist der Text unklar.

hat keine sinnliche Anschauung Gottes gemeint, aber Porphyrius muß es so verstanden haben, weil er sagt, Plotin habe im 68. Jahr an dem und dem Tage zuerst Gott angeschaut. Nun muß aber einer die Anschauung Gottes immer haben oder er hat sie nie".[1])

Schopenhauer schrieb daneben an den Rand: „ego: Nego ac pernego. Den Begriff „Anschauung Gottes" lasse ich entweder gar nicht zu, oder er muß bedeuten „das höchste von seiner sinnlichen Natur möglichst unabhängige Selbstbewußtsein des Menschen". In diesem Sinne nehme ich auch des erhabenen Jakob Böhme Erleuchtung.[2]) Von ihm wird uns gemeldet, er sei in seinen Lehrjahren zum ersten Mal, in seinem 25. Jahre zum zweiten und im 35. zum dritten Mal erleuchtet worden. Die Zwischenräume sind zwar groß, aber jeder, der eines übersinnlichen Selbstbewußtseins fähig ist, weiß, daß es nicht immer ihm offen steht, sondern nur selten durchbricht"[3])

Sowohl der Schrift als auch der Farbe der Tinte nach zu schließen, ist diese Randbemerkung gleichzeitig mit der entsprechenden Textnotiz geschrieben worden. Woher aber Schopenhauer den Böhme damals schon kennen gelernt hat, ist nicht möglich gewesen zu entscheiden. Vielleicht hatte

---

[1]) Man wird wohl ohne weiteres zugeben, daß Schleiermachers Ansicht den Anschauungen der Mystik direkt widerspricht!

[2]) Eine schöne Darstellung dieser Visionen Böhmes gibt uns Moritz Carrière in „Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit etc." 2. Aufl. Leipzig 1887, V.

[3]) Diese ganze Stelle ist noch nicht enthalten in der Grisebachschen Ausgabe des Schopenhauerschen Nachlasses. Ob sie seither schon irgendwo abgedruckt worden ist, habe ich nicht in Erfahrung bringen können. Dasselbe gilt auch für andere, noch folgende Zitate aus den Manuskript-Büchern. Vor Grisebachs Sammlung dürften sie nicht gedruckt worden sein, da dieser verdienstvolle Herausgeber selber sagt: (Vorbemerkung September 1892. N. IV. S. 6) „Der Leser findet also in den von mir unter dem Gesamttitel „Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß" herausgegebenen vier Bänden der Universal-Bibliothek alles beieinander, was bis jetzt aus Schopenhauers Nachlaßmanuskripten je veröffentlicht worden ist: es fehlt nicht eine Zeile." —

er gelegentlich einmal eine Biographie von ihm gelesen oder diese Kenntnis aus einem Geschichtsbuch der Philosophie geschöpft. Es ergibt sich somit als Resultat, daß Schopenhauer sich schon im Jahre 1812 lebhaft für Böhme interessiert hatte, ein Beweis seines stark mystischen Zuges. Die genauere Kenntnis seiner Werke jedoch erwarb er sich wohl hauptsächlich während des Aufenthaltes in Dresden (1814—1818) damals, als er an der W. a. W. u. V. arbeitete; somit ist es sehr wohl möglich, daß er von Böhme beeinflußt worden ist.

Joh. Bapt. van Helmont.

Im 3. Bd. S. 316 sind einige Schriften von B. van Helmont zitiert und Stellen daraus angegeben, die sich auch schon in der 1. Aufl. des „Willens in der Natur" befinden, S. 120 ff.

In den *„Cogitata"*, S. 293 (angef. zu Berlin im Februar 1830) steht eine Stelle aus 2. Hand, nämlich aus *Kiesers „Tellurismus"* Bd. I, p. 261, die dem J. B. v. Helmont (Demens idea, § 12 opera Franf. 1682, p. 264) angehört. Das genannte Werk Kiesers ist in den Manuskript-Büchern Schopenhauers noch oft erwähnt.

Eine weitere Bemerkung steht im *Foliant* (s. S. 289 ff.), nämlich: „Joh. Bapt. ab Helmont, de magnetica vulnerum curatione, in op. omn. 1658. 3. vol".

Angelus Silesius.

An verschiedenen Stellen der Werke Schopenhauers wird des „Cherubinischen Wandersmannes" gedacht, und gelegentlich werden auch Verse daraus zitiert.

In der 1. Aufl. der W. a. W. u. V. ist der Name Angelus Silesius noch nicht enthalten. Die beiden Silesius-Verse in I, S. 185 und I, S. 488 f. sind erst der zweiten Auflage beigefügt worden.

Aus den Original-Manuskripten hat sich folgendes er-

Derselbe Gedanke ist auch, freilich erst in der 3. Aufl. der W. a. W. u. V. (1859), durch ein Zitat aus Meister Eckhart ausgedrückt (s. I. 4. S. 489).

Aus Obigem ergibt sich also, daß Schopenhauer den Cherubinischen Wandersmann des Silesius zwar vor dem Erscheinen der 2. Aufl. des Hauptwerkes, also vor 1844, aber erst nach der Veröffentlichung der 1. Aufl. kennen gelernt hat.

Swedenborg.

In G. N. IV, S. 156 ist ein Gedanke aus *Swedenborgs* „Vera christiana religio" wiedergegeben, welcher im Original sich aufgezeichnet findet in Bd. 19 auf Bogen 14, Dresden 1817.

Schopenhauer hat obiges Werk wohl durchgesehen; denn er hatte es im Jahre 1817 vom 30. April — 7. Mai von der Dresdner Bibliothek entliehen (siehe Anhang).

Im Kollegheft über Psychologie bei Schulze in Göttingen (Winter 1810) wird bei der Aufzählung verschiedener Arten von Schwärmerei auch der Name Swedenborg genannt.

Es erscheint vielleicht manchem Leser etwas gewagt, wenn er im folgenden einen Fichte und Schelling in dieselbe Reihe gestellt findet mit einem Paracelsus, Böhme, Swedenborg etc., wenn er Männer zu den Mystikern gezählt sieht, die doch sonst allgemein bei den Philosophen ihren eigentlichen Platz finden. Man wird zwar zugeben müssen, daß in ihren Lehren viel mystische Elemente enthalten sind, ja daß in ihrer späteren Periode das mystische Moment ziemlich stark hervortritt und einen gewissen systematischen Ausbau erfahren hat. Es wird darum erlaubt sein, diese beiden Denker neben der philosophischen auch noch der mystischen Geistesrichtung zuzurechnen. Der schämten sie sich trotz ihrer Wissenschaftlichkeit durchaus nicht, was

ein Ausspruch des spätern Schelling bezeugt: „So mancher Philosoph von Profession, sagt er, dürfte seine ganze Rhetorik hingeben für die Geistes- und Herzensfülle in den Schriften solcher Schwärmer. Darum schäme ich mich des Namens eines solchen Schwärmers nicht". Übrigens sind ja auch Philosophie und Mystik gar nicht so absolut getrennte Gebiete; beide Richtungen haben die nämlichen Tendenzen, wenn ihre Methode zur Wahrheit zu gelangen auch eine verschiedene ist. (Vergl. A. Müllers Dissertation „Die Mystik und ihre Bedeutung für die Wissenschaft". Halle 1889.)

Wir wollen daraufhin die geistesgeschichtliche Bedeutung dieser beiden nachkantischen Philosophen mit ein paar Strichen zeichnen: Im Altertum fiel es niemandem ein, an der unmittelbaren Realität und Objektivität der Außenwelt zu zweifeln. Im Verlaufe des Mittelalters jedoch, schon von der späteren Scholastik an, bis herauf auf den heutigen Tag hat sich eine gewisse Denkrichtung bemüht, das erkennende Subjekt an Stelle des Objektes in den Vordergrund zu rücken, zur eigentlichen Realität zu erheben, während die Welt dadurch oft zum bloßen Scheine verflüchtigt wurde. Diese Entwicklung geht so weit, bis schließlich das Subjekt wieder ganz und gar sich selbst erfaßt, sich selbst erkennt und dadurch zugleich wieder zur absoluten Objektivität gelangt, freilich nun auf höherer Stufe; denn vielleicht ist ja das innerste Wesen des erkennenden Subjekts identisch mit dem Innern aller Dinge. Auf dieser Stufe schwindet dann der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, und wir stehen auf dem Standpunkt des Subjekt-Objekts. Dies zu erreichen ist aber auch zu allen Zeiten die Mystik bestrebt gewesen. Die menschliche Bewußtseinsentwicklung bis zu dieser Höhe fortgeführt und in philosophischer Faßlichkeit dargestellt zu haben, ist das bleibende Verdienst besonders von Fichte und Schelling.[1])

[1]) Eine ziemlich eingehende Untersuchung über das Abhängigkeitsverhältnis Schopenhauers zu Fichte und Schelling vor dem ersten Erscheinen der „Welt als Wille und Vorstellung" hat P. Wapler in seiner schon oben (Anm. S. 8) zitierten Schrift geliefert. Leider sind wir zu spät auf jene

Joh. Gottl. Fichte.

Bekanntlich war sich Schopenhauer, wie selten ein Philosoph, seiner eigenen geschichtlichen Stellung durchaus nicht klar, oder vielleicht wollte er es auch bis zu einem gewissen Grade nicht sein. So hat er z. B., besonders in seinen späteren Jahren, eine eigentliche Beeinflussung durch Fichte und Schelling entschieden in Abrede gestellt, und die meisten seiner Aussagen über diese beiden Philosophen sind in einem polemischen, ja gehässigen Tone gehalten. Trotzdem aber wird man bei genauerer Prüfung des Sachverhalts finden, daß sich Schopenhauer in seinen jüngeren Jahren, als Student vor allem, eingehend mit den Schriften dieser Männer beschäftigt hat, sodaß wohl manch ein keimkräftiges Samenkorn in seinem empfänglichen Gemüte Wurzel fassen konnte.

Die folgenden Nachweisungen mögen dies bestätigen: Als Schopenhauer im Herbst 1811 von Göttingen nach Berlin übersiedelte, ward er hauptsächlich von dem Wunsche geleitet, in Berlin einmal einen eigentlichen Philosophen von Fach genauer kennen zu lernen. Einen solchen hoffte er in Fichte zu finden. Zuerst folgte Schopenhauer mit „apriorischer Verehrung", wie er sich selber ausdrückt, den Vorlesungen des berühmten Mannes, bald

---

Untersuchungen aufmerksam geworden, sodaß gewisse, wenn auch nicht sehr bedeutende Resultate, freilich in einer von Wapler völlig unabhängigen Darstellung, hier wieder auftreten. Sie können daher als Bestätigungen jener betrachtet werden. — Auch Wapler hatte die Original-Manuskripte Schopenhauers berücksichtigt und ist zur Überzeugung gelangt, daß der Einfluß Fichtes und Schellings auf Schopenhauer größer gewesen sein muß, als die Philosophie-Historiker anzunehmen gewöhnt sind. Allerdings scheint es uns, als ob Wapler den allgemeinen Einfluß Schellings in etwas einseitiger Weise vielleicht doch überschätzt hätte, besonders wenn er behauptet: „So ist, etwa um die Mitte des Jahres 1814, der Grund zur Willenslehre Schopenhauers gelegt. Die Arbeit der nächsten vier Jahre war der Entwicklung dieses Prinzips, und zwar in stetem engem Anschluß an Schelling gewidmet". Das erstere geben wir zu, dem letzteren aber können wir nicht so ohne weiteres beistimmen, weil eben noch manch andere Einflüsse während dieser Zeit mitbestimmend hinzugekommen sind.

aber wich diese Verehrung der Geringschätzung und dem Spotte, welche indessen nicht minder vorurteilsvoll und apriorisch waren als die frühere Verehrung. Alles das läßt sich deutlich verfolgen an den Glossen, die Schopenhauer in dem Heft zu Fichtes Hauptvorlesung in Berlin „Über die Tatsachen des Bewußtseins und die Wissenschaftslehre" niedergeschrieben hat.[1]) Die Vorlesungen, die er im Winter 1811/12 bei Fichte in Berlin hörte, sind sicherlich von großer Bedeutung für die Entwicklung seiner Philosophie gewesen. Schopenhauer hat über dieselben außerordentlich sorgfältig ausgearbeitete Protokolle geführt, die trotz der kleinen, aber peinlich reinen und exakten Schrift volle 59 Quartbogen umfassen. Auch die zahlreichen Randbemerkungen sind sehr zierlich und sauber geschrieben.

Schon Grisebach bringt in seinem 4. Bd. des Schopenhauerschen Nachlasses, S. 81 ff. einige dieser Notizen. Es sei uns gestattet, dieselben hier zu ergänzen; denn nur aus ihrer Gesamtheit läßt sich ein richtiges Urteil bilden über den geistigen Gewinn, den Schopenhauer aus jenen Vorlesungen gezogen haben mag.

Auch Gwinner widmet in seinem biographischen Werke über Schopenhauer der Untersuchung des Verhältnisses dieses Philosophen zu Fichte mehrere Seiten und kommt zum Schlusse, „Schopenhauer habe von Fichte die Losung zu seinem System empfangen". (das. S. 96.) Gwinner führt indessen zur Begründung seiner Schlußfolgerung nicht Notizen aus den besagten Kollegienheften an, sondern Bemerkungen, die Schopenhauer bei der Lektüre der Fichteschen Werke niedergeschrieben hatte. Dieselben sind auch gedruckt in G. N. III, S. 98 ff.

---

[1]) Über die Stellung Schopenhauers zu Fichte handeln außer Wilhelm Gwinner auch Rud. Willy: „Schopenhauer in seinem Verhältnis zu J. G. Fichte und Schelling", Inaug. Diss., Zürich 1883; Gerhard Schwabe: „Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen etc." Inaug. Diss., Jena 1887; ferner Rudolf Steiner in der Einleitung zur Cotta'schen Schopenhauer-Ausgabe.

Die hier folgenden Notizen Schopenhauers stehen im 6. Bd. seiner nachgelassenen Manuskript-Bücher.

Das betreffende Kolleg hat den Gesamttitel: *„Über die Tatsachen des Bewußtseins und die Wissenschaftslehre,* bei Fichte im Winter 1811/12". Am Fuße dieser Seite steht: „Vielleicht ist die richtige Lesart Wissenschaftsleere". Den eigentlichen Notizen über das Kolleg sind einige Bogen von etwas kleinerem Format vorangestellt mit der Aufschrift: „Fichtes Vorlesungen über das Studium der Philosophie aus dem Gedächtnis nach dem Kollegio niedergeschrieben". (Es sind 4, teils ein-, teils zweistündige Vorlesungen.) Die meisten dieser Randbemerkungen sind gedruckt in N. IV, S. 81 f. Ergänzend mögen hier bloß noch zwei hinzutreten, nämlich: „ego: Ich denke die Frage Warum geht nicht auf den übersinnlichen Grund, sondern auf den Zusammenhang einer Erscheinung mit andern. Suche ich aber durch diese Frage den übersinnlichen Grund, so mache ich eben vom Verstande verkehrterweise (wie Kant gezeigt) transszendenten Gebrauch".

Hierin steckt eigentlich schon der Grundgedanke seiner Dissertation. „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde".

Bei den Notizen zur 4. zweistündigen Vorlesung steht: Text der Vorlesung: „Vom Lehrling der Wissenschaftslehre wird anderseits erfordert — vorzüglich und notwendig — daß er auf den Standpunkt der absoluten Besonnenheit gelange und nicht auf Augenblicke, nachher aber in die alte Unbesonnenheit zurückfalle, sondern daß er darauf bleibe". Dazu die Randbemerkung Schopenhauers: „ego: Bei andern Wissenschaften ist dies nicht erfordert; um das Phänomen derselben zu erfassen, kann man auf dem Punkt bleiben, auf dem der Mensch von Natur steht. Doch um die Begründung derselben zu verstehen, muß man zum Wissen mit Evidenz gelangen: Um dieses ganz zu verstehen ist nötig, daß man das Phänomen des Wissens erkenne, und endlich auch dies begründe. Daraus folgt, daß man, um die andern Wissenschaften ganz zu erfassen,

auch philosophieren muß, und wer dies gar nicht kann, sollte überhaupt nicht studieren. Er kann nur die Worte ins Gedächtnis prägen, sie zu gewissen Sätzen zusammenstellen, und dann sich einbilden, daß er denke oder etwas wisse".

Das eigentliche Kolleg handelt zuerst: *„Über die Tatsachen des Bewußtseins"*.

Zur 1. Vorlesung, Bogen 1, S. 1: Text: „Das Wahrnehmen der erscheinenden Objekte ist dem Menschen natürlich, er nimmt dann alle Dinge einzeln und getrennt wahr, Ofen, Fenster, Bank, Bäume, Himmel,und wird, wenn er nicht zu jenem höhern Bewußtsein gelangt, nie das Band erhalten, wodurch sie alle verknüpft sind, nämlich die Wahrnehmung".

Randbemerkung: „ego: Das Band, welches dem gemeinen Sinn die Gegenstände verknüpft, ist der Begriff Welt, d. h. die Totalität der möglichen Gegenstände der Wahrnehmung, in welcher Wahrnehmung andererseits allein er sich seiner bewußt wird. Der bloße Verstandesbegriff von der Wahrnehmung, bei dem die verehrten Zuhörer wohl größtenteils stehen geblieben sind, gibt schwerlich mehr als eben jenen Begriff Welt. Der Punkt der absoluten Besonnenheit, zu dem Fichte sie leiten will, ist, wie es mir scheint, der eines für sich bestehenden, von der Wahrnehmung nicht abhängigen und nicht durch sie gegebenen Bewußtseins, aus welcher das philosophische Befremden über die Welt, d. h. über jenes zweite Bewußtsein in der Wahrnehmung (das dem gemeinen Sinn das einzige ist). Dies Befremden macht den Philosophen; und der Philosoph ist ein Mensch, welcher jene zwei ganz verschiedenen Bewußtseine zu vereinigen strebt. Das Mißlingen hat einige dazu gebracht, das nicht durch die Wahrnehmung gegebene Bewußtsein zu leugnen, sie heißen Realisten und Materialisten, andere dahin, daß sie das in der Wahrnehmung gegebene Bewußtsein leugneten, diese sind Idealisten. Je nachdem einer, bei einiger philosophischer Anlage, zu den Realisten oder Idealisten mehr

hinneigt, frägt er: „Wie läuft in mein Bewußtsein durch die Wahrnehmung Jenes, das nicht in ihr ist?“ Oder: „Wie komme ich zu dem Bewußtsein der Wahrnehmung?“ Dies ist eben wieder der Punkt der absoluten Besonnenheit, den zwar Fichte ganz richtig nennt „ein Wahrnehmen des Wahrnehmens“, nur ist dies Wort das erste (unterstrichene) Mal bildlich gebraucht, weil die Sache selbst, wie alles nicht aus der Wahrnehmungs- oder Erfahrungswelt Genommene, keinen Namen haben kann. Kennt nun der Zuhörer nicht schon die Sache, so glaube ich, daß er bei dem Bilde (oder Verstandesbegriff) stehen bleibt, und nach wie vor sich befindet“.

Am Schlusse dieser ersten Vorlesung steht als Text: „Merkwürdig ist, daß wir bei der bloßen gemeinen Wahrnehmung, diese als ein von den Dingen völlig Verschiedenes, jedoch ihnen ganz und gar Gleiches ansehen, und setzen, daß die Dinge genau so wie wir sie wahrnehmen sind, und wären sie auch nie wahrgenommen, würden es auch nie werden. Daß sie jedoch ganz und gar die Beschaffenheit unserer Wahrnehmungen von ihnen haben, diese also ein den Dingen ganz gleiches Bild sind, jedoch nicht die Objekte selbst, sondern daß diese wieder ein Zweites, von der Wahrnehmung Getrenntes sind. (A) Erheben wir uns nun hierüber und betrachten die gesamte Wahrnehmung als ein Faktum, welches wir wieder wahrnehmen, so stehen wir auf dem Standpunkt der absoluten Besonnenheit, wohin jetzt hoffentlich ein jeder von uns gelangt ist“.

Randbemerkung Schopenhauers (A): „Es ist wohl noch die Frage, ob der gemeine Verstand noch als etwas vom Gefühl des Menschen vom Gegenstand Gesondertes denkt: und vielleicht gilt dies nur vom Gesicht, Gehör und Geruch: nimmt der rohe Mensch durch diese die Gegenstände wahr, so setzt er den Gegenstand als etwas noch außer dieser Wahrnehmung Bestehendes: fühlt er aber den Gegenstand, so trennt er nicht mehr sein Gefühl vom Gegenstande: was er in Händen hat ist der Gegenstand, er hat von ihm eben so viel Wahrnehmung, als von seinem eige-

nen Körper. Doch nimmt er freilich den Gegenstand als seiend an, gesetzt er fühlte ihn auch nicht: aber auch seinen Körper setzt er als seiend, wenn er ihn auch nicht mehr fühlen wird".

Zur 5. Vorlesung: Text: „Das Wissen erfaßt in der Wahrnehmung sich selbst wie es ist". „ego: Er sage erst, was er unter Wissen versteht. Weiter unten erfährt man, daß es sei: Die absolute Sichanschauung des Seins, unter dem formalen Bilde eines Ich".

In derselben Vorlesung schreibt Schopenhauer die sehr charakteristische Bemerkung: „ego: Ich muß gestehn, daß alles hier Gesagte mir sehr dunkel ist, ich es auch unrecht verstanden haben mag; auch daß Fichte in seiner Vorlesung vieles gesagt hat, was ich durchaus nicht verstanden habe. Ob dies Fichten Schuld zu geben ist, oder meinem Mangel an Aufmerksamkeit, an gehöriger Stimmung dazu, oder an Verstand, oder endlich meinem Befangensein in der kantischen *Elementarlehre*, weiß ich nicht".

Das Letztere ist wohl am wahrscheinlichsten! Schopenhauer war damals so sehr eingenommen von der kantischen Vernunftkritik, daß er alles gleichsam durch diese Brille anschaute. Dadurch ward ihm dann die Unbefangenheit genommen, die nötig gewesen wäre, wenn er den tiefsinnigen und schwierigen Deduktionen Fichtes mit vollem Verständnis hätte folgen wollen. Daher denn auch die oft in unmutsvoller Verzweiflung hingeschriebenen Randglossen. Übrigens sind die Notizen zu diesen und den nächsten Vorlesungen ziemlich knapp und enthalten nur einzelne Hauptpunkte, die ohne logisch sichtbaren Zusammenhang neben einander gestellt sind. Hier hat eben das Verständnis Schopenhauers nicht mehr überall ausgereicht. Gelegentlich sind auch nur einzelne Sätze wortgetreu kopiert".

Zur 6. Vorlesung fügt er hinzu: „ego: Das bei der vorhergehenden Vorlesung Angemerkte gilt auch von dieser".

Dieses peinliche Nicht-Verstehen geht bis zur 11. Vor-

lesung, wo Schopenhauer sich endlich in der verzweifelten Glosse Luft macht: „In dieser Stunde hat er außer dem hier Aufgeschriebenen Sachen gesagt, die mir den Wunsch auspreßten, ihm eine Pistole auf die Brust setzen zu dürfen. — — —“ (Siehe G., N. IV, S. 86). Aus derselben Stimmung heraus folgt noch eine weitere Bemerkung in der 14. Vorlesung. (Siehe ebendaselbst). Von jetzt an werden die Protokolle wieder umfangreicher!

Auf Bogen 5 S. 1 steht: Text: „Daher läßt sich die einzelne Wahrnehmung nur reproduzieren und nicht wahrnehmen; aber das Ganze der Wahrnehmungen kann das Ich in einem solchen Bilde oder Schema wahrnehmen, wo es denn wieder auf dem Standpunkte der Reflexion steht“.

Dazu Schopenhauer: „Wahrnehmen läßt sich die Wahrnehmung nicht; denn wer sie wahrzunehmen glaubt, reproduziert sie. Sie läßt sich nur denken“.

Auf Bogen 7, wo Fichte über die Materie redet, sagt Schopenhauer: „ego: Wenn er doch immer so deutlich wäre: oder noch besser, das Maß seiner Deutlichkeit gleichmäßiger verteilte“.

Es ergibt sich hier die merkwürdige Tatsache, daß Schopenhauer überall da nicht mehr folgen kann und will, wo das Philosophieren sich in abstrakte Höhe hinaufschwingt; wo es sich aber um näher liegende, konkretere Dinge handelt, da versteht er gründlich. Wo sich nicht mehr etwas sozusagen Greifbares vorstellen läßt, da wittert Schopenhauer nur leere Worte und wird unwillig; eine Folge seiner nominalistischen Denkweise!

Auf Bogen 8, S. 2 steht: Text: „Das überfaktische Sein im Hintergrunde soll sich anschauen als eigenes Sein“. „ego: Wie das geschähe, hat er eine ganze Stunde hindurch erklärt und es auch abgezeichnet an der Tafel: Ich hab's aber nicht verstehen können“.

Auf Bogen 7, S. 1 steht eine Bemerkung, die schon in N. IV, S. 87 enthalten ist.

Bogen 9, S. 1, 1. Protokoll: „ego: Ich versuche zu erklären, wie sich das ganze Märchen in Fichtes Gehirn

entsponnen hat. Er will Idealismus; daß er ihn will ist Folge seines individuellen Mißverstehens von Kants Lehre, vielleicht ist dieses wieder veranlaßt durch eine Unvollständigkeit in Kants Lehre. Er will also, daß das Ich Prinzip (Ursache sagt er nicht, weil Kant diese Begriffe als immanent aus der eigentlichen Metaphysik verbannt: aber der Gebrauch des Wortes Prinzip ist ein papierener Regenmantel, und zeigt, welche schwache Schutzwehren Fichte nicht verschmäht) sei aller seiner Vorstellungen, d. h. der ganzen Erfahrungswelt. Nun muß die Seele, (vornehmer Ich, auch Wissen oder gar Sein genannt, nachdem sie mehr oder weniger in pontificalibus erscheint, damit man den von Kant überwiesenen Paralogismus der reinen Vernunft nicht wiedererkennt) dem Paralogismus der reinen Vernunft zufolge, ganz eins, unveränderlich, keiner Modifikation fähig, allgenugsam sein: aber wir sehn, daß die Welt, ihr Prinzip (statt Wirkung) gar mannigfaltig, veränderlich und ein närrisches Ding ist. Dies zu erklären gibt er der Seele einen Trieb, der eben so närrisch ist, immer etwas will und wenn er's hat, wieder etwas anderes will; und so setzt er die Welt in Gang. Schließlich (am Ende des 2. Protokolls) versichert er, von allem authentisch Nachricht zu haben, und wer sie nicht eben so hat, sei ein Narr, verstehe so viel davon als der Blinde von der Farbe".

Die Wissenschaftslehre.

Aus einer Randbemerkung im 1. Protokoll geht hervor, daß Schopenhauer kein sonderlicher Freund der systematischen Selbstbeobachtung gewesen ist. Er hat wohl schwerlich sich anhaltend und gründlich in seine eigenen Tiefen versenken können, was doch auch dem unerläßlich ist, der dem Mystiker nachfühlen will. Hätte er dies gekonnt, manche seiner Gedanken, in denen er nur unsicher umhertastet, wären ihm vielleicht in einem helleren Lichte erschienen.

Diese Bemerkung lautet: „ego: Ich kenne nicht die Stelle, wo der große Kant vor der Selbstbeobachtung warnt:

glaube aber ganz gewiß, daß er daselbst die Beobachtung seiner Individualität meint, das Brüten über sich, das eitle Selbstbeschauen, was Schleiermachersche Monologe und ähnliches Zeug hervorbringt: Ein ganz ander Ding ist die Beobachtung und Betrachtung des Wirkens des menschlichen Geistes im allgemeinen, aus welchem Kants eigene unsterbliche Entdeckungen hervorgegangen sind".

Aber um eben jene Wirkungen des menschlichen Geistes im allgemeinen zu verstehen, bedarf es wahrlich zuvor einer gehörigen Selbstbeobachtung; denn wir können das Fremde immer nur durch Vergleichung mit uns selbst und unserm seelisch-geistigen Inhalt verstehen. Man darf eben wirkliche Selbstbeobachtung nicht verwechseln mit stumpfem Insichhineinbrüten.

Das 3. Protokoll enthält folgende Randbemerkungen: „ego: Der Fakir setzt sich hin und bestrebt sich, tagelang nichts zu denken (von allem zu abstrahieren), dann zeigt sich ihm ein Funke auf der Nase (Blitz aus einer anderen Welt)". (Das Eingeklammerte sind Fichtes Worte.)

Bogen 23, S. 1: Text: „Durch den bloßen Begriff des Absoluten ist es gesetzt; es liegt in seinem Begriff, daß es gesetzt werden muß". „ego: Ich frage, wodurch sich dieses von der Ontologie unterscheidet? und wie überhaupt sein ganzer Begriff vom Sein vor der Kritik der reinen Vernunft Stand hält?"

Text: „Die Erscheinung ist, weil man von ihr weiß". Dazu Schopenhauer: „Läßt sich dies umkehren und sagen: Alles, wovon man weiß, ist Erscheinung. So ist das, wovon man nicht weiß, das Absolute, also weiß man eben nicht von seinem Sein. Läßt es sich aber nicht umkehren, so muß sich auch vom Absoluten sagen lassen: Es ist, weil man von ihm weiß. Dann muß er auf folgende Fragen antworten: Worin liegt der Unterschied des Absoluten von der Erscheinung? Und: Wie wissen wir vom Absoluten?" —

Schopenhauer sehnt sich förmlich darnach, das Absolute gleichsam mit Händen fassen zu können; er will es

näher präzisiert und beschrieben haben. Daher ist ihm der Wille so überaus gelegen gekommen als Absolutes; denn dieser läßt sich beobachten, ja sogar definieren.

Bogen 29, S. 3, 15. Protokoll: Text: „Kant sagt, das eine Bild, das was das formelle Dasein enthält, sei der Begriff, das andere die Anschauung". „ego: Mit Erstaunen erkenne ich in den beiden Fichteschen Mißgeburten, mit denen er mich in dieser und der vorigen Stunde gemartert hat, plötzlich Kants formelle (reine Anschauungen und Kategorien) und materielle (das unbekannte X oder Ding an sich) Bedingungen der Erfahrung wieder.

Solange ich nicht wußte, daß diese mit jenen Mißgeburten gemeint waren, mußte ich in dem, was Fichte von ihnen sagt, nur wahnsinniges Geschwätz vernehmen, weil mir der heimliche Faden, der es zusammenhält, nämlich das Zielen auf Kants große Entdeckungen, fehlte: Nun wir bei diesen angelangt sind, sehe ich die Richtung des durchlaufenen Weges. Warum geht er zu diesem Ziel nicht Kants Weg? Weil er nicht Kants Lehre nachsprechen, sondern eine neue geben wollte. Nun, es läßt sich entschuldigen, könnte einer sagen, wenn wir nur auch so zum Ziel gelangen. Ach nein, wir gelangen nicht hin! Statt Kants großer Wahrheit gibt Fichte uns sein Hirngespinnst, dessen Ähnlichkeit mit jener wohl der erkennt, dem jene schon bekannt ist: aber jene tiefe Wahrheit kann unmöglich einer aus diesem rasenden Unsinn lernen. — Kant hat einen Tempel in der Wildnis entdeckt und einen schönen, breiten, ebenen Weg mit großer langer Mühe hingebahnt! Fichte läuft durch Disteln und Dornen im Zickzack: Die Schüler folgen in Schweiß und Blut, und wissen nicht, warum er sie so leitet: Endlich gelangen sie zum Tempel, aber so, daß sie nur einen Teil der hinteren Seite sehen, an der die, so den Tempel kennen, ihn auch jetzt erkennen, die Neulinge aber kein Bild des Tempels auffassen. Fichte glaubt die Kundigen zu überraschen durch den plötzlichen Anblick des Tempels, daß sie meinen sollen, dies wäre der rechte Weg und dies

die eigentliche Façade; den Neulingen ist er Entdecker des Weges und des Tempels.

Der Teufel hol' die Mummerei!"

Die folgenden Bemerkungen sind nur kurz und zeigen durchgehends den Unmut Schopenhauers über das Nicht-Verstehen der Fichteschen Gedankenreihen. Jene bekannten schlechten Witze von den „Talglichtern" bieten wenig Sachliches mehr und sind daher hier nicht weiter berücksichtigt worden. Ein paar davon sind in N. IV, S. 87 f. angegeben.

Aus all dem dürfte hervorgehen, daß Schopenhauer je länger je weniger Fichte verstanden hat. Dabei beruft er sich immer wieder auf Kant und schleudert dafür Fichte Schmähungen entgegen, vielleicht eben deshalb, weil er die Lehren jenes Denkers verstanden hat, diejenigen Fichtes aber nicht. Überall hat er nur Kant gesehen und vor lauter Kant beinahe nichts Neues mehr gelernt, wenigstens im Gebiete der Erkenntnistheorie. Fichtes Lehre ist eben eine eminent logische Gedankenkette, in der kein Glied fehlen oder unverstanden bleiben darf, wenn einem nicht das Ganze als leere Phrasenmacherei erscheinen soll.

Aber dennoch hat Schopenhauer immer zugehört, geschrieben und gedacht; er ward eben doch von der Sache erfaßt, ahnte deren inneren Wert und fühlte ihre Bedeutung für seine eigene Denkrichtung.

Nach Gwinner soll Schopenhauer Fichtes Grundlagen zur gesamten Wissenschaftslehre studiert haben, was schon aus den vielen Anmerkungen, die er sich dabei aufgeschrieben hat, hervorgeht. Aber der tiefere Sinn des Buches blieb ihm wohl großenteils verborgen.

Eine größere Anzahl von Anmerkungen zu Fichtes Schriften sind gedruckt in Schopenhauers Nachlaß, Bd. III, S. 98 ff. Damals, als Schopenhauer bei Fichte hörte, hat er auch dessen Werke studiert, was bestätigt wird durch die Aussage Grisebachs im bibliographischen Anhang von N. Bd. III, S. 206.

Schopenhauer muß diesen Anmerkungen gemäß fol-

gende Schriften Fichtes gelesen haben: 1. Kritik aller Offenbarung (1793). 2. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). 3. Naturrecht, 1. Teil (1796). 4. Sittenlehre (1798). 5. Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806). 6. Anweisung zum seligen Leben (1806).

Bei einem solch umfangreichen Studium Fichtes jede Beeinflussung zu leugnen, müßte Schopenhauer direkt als Vermessenheit angerechnet werden. Man könnte vielmehr versucht sein zu glauben, er hätte hier die Grundzüge zu seinem System empfangen. In den Schriften Schopenhauers wird ja neben Schelling und Hegel häufig auch Fichte genannt. Bemerkenswert ist noch, daß Schopenhauer späterhin gelegentlich versucht hat, in das Verständnis der Fichteschen Vorträge über die Tatsachen des Bewußtseins und über die Wissenschaftslehre einzudringen; denn an verschiedenen Stellen des Kollegheftes sind, sicherlich aus späterer Zeit stammende Unterstreichungen und Merkstriche mit Bleistift angebracht. In seiner nachgelassenen Bibliothek hat man folgende Schriften von und über Fichte vorgefunden. (Nach dem Verzeichnis von Grisebachs „Edita und Inedita Schopenhaueriana"): 1. J. G. Fichte: Appellation an das deutsche Publikum über die ihm beigegebenen atheistischen Äußerungen; Jena und Leipzig 1799. 2. Fichte und Niethammer, Philosophisches Journal, Bde. 5 bis 10; Jena 1797—1800. 3. J. Fries: Fichtes und Schellings neueste Lehren von Gott und der Welt, beurteilt von J. Fries; Heidelberg 1807.

Von diesen Abhandlungen ist ebenfalls anzunehmen, daß Schopenhauer sie gelesen habe, weil da und dort Anmerkungen von seiner eigenen Hand hinzugesetzt worden sind.

Von der Dresdner Bibliothek hatte er im Jahre 1817 entliehen: 1. Fichte und Niethammer, Philosophisches Journal, Bde. 5—8 vom 17. Juli — 23. August. 2. Fichte und Niethammer, Bde. 9 und 10, vom 23. August — 22. September.

Die in Nachlaß Bd. 3, S. 98 etc. angeführten Werke Fichtes, zu denen jene zahlreichen Glossen gehören, hatte Schopenhauer wohl auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin entliehen, da aber die betreffenden Ausleihe-Verzeichnisse nicht mehr existieren, so läßt sich hierüber nichts Bestimmtes ausmachen. Die genannten Anmerkungen sollen nach Grisebach in einem besonderen Heft „Schopenhauers Nachlaß No. 29,4" enthalten sein.

Ferner meint Grisebach (N. III. S. 209): „Was die Abfassungszeit der Anmerkungen zu *Jacobi, Fichte, Schelling* und *Fries* betrifft, so fallen sie, ebenso wie diejenigen zu *Kant*, in Schopenhauers ersten Berliner Aufenthalt, also von 1811—1813. Der Handschrift und dem Papier nach zu urteilen, sind auch die Anmerkungen zu *Locke* gleichzeitig anzusetzen".

Friedrich Wilhelm Schelling.

Schelling findet, wie aus dem Namen- und Sachregister der Grisebachschen Schopenhauer-Ausgabe zu entnehmen ist, in Schopenhauers Werken sehr oft Erwähnung. Schon als Student und auch unmittelbar nachher als junger Privatgelehrter hat sich Schopenhauer viel mit Schellings Philosophie abgegeben; doch ist es ihm dabei ähnlich ergangen wie beim Studium Fichtes. Er hat sich nicht die Mühe genommen, die eigentlich spekulativ-metaphysischen Partien zu verstehen, auf die es bei Schelling doch wesentlich ankommt. Da ist es begreiflich, daß ihm schließlich die ganze Schellingsche Art zu philosophieren widerwärtig werden mußte.

In der Abhandlung über den Satz vom Grunde, 2. Aufl. 1847, sind folgende zwei Schriften Schellings zitiert: 1. v. Schelling: Philosophische Schriften, I. Bd. 1809, darin die Abhandlung über die menschliche Freiheit. 2. v. Schelling: Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie, Bd. I, Heft 1. In der 1. Aufl. von 1813 ist bloß das 1. Werk zitiert.

Nachweisbar gelesen hat Schopenhauer folgende Schrif-

ten Schellings: (Nach den Anmerkungen in N. III, S. 123—171)[1]) 1. Schellings philosophische Schriften, I. Bd. Landshut 1809. Die darin enthaltene Abhandlung „Philosophische Untersuchungen über die menschliche Freiheit etc.", welche einen stark mystisch-theosophischen Inhalt besitzt, ist von Schopenhauer gründlich studiert worden. 2. Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch. Berlin 1802. 3. Ideen zu einer Philosophie der Natur, 2. Aufl. Landshut, 1803. 4. F. W. J. Schelling, Von der Weltseele. Hamburg 1798. 5. Schellings Philosophie und Religion, Tübingen 1804. 6. Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur. Hamburg 1806. 7. Denkmal der Schrift Jakobis von den göttlichen Dingen. Tübingen 1812. 8. System des transscendentalen Idealismus. Tübingen 1800. 9. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre. Tübingen 1806.

In seiner Privatbibliothek hat er besessen: I. Nach Grisebachs Verzeichnis: 1. Schelling: Zeitschrift für spekulative Physik, 2 Bde. Jena 1800. 2. Schelling: „Philosophie und Religion". 3. Schelling: „Über die Gottheiten von Samothrake", Stuttgart 1815. 4. J. Frauenstädt: Schellings Vorlesungen in Berlin. Darstellung und Kritik derselben; Berlin 1842. 5. F. W. Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie etc. Jena 1801. (Auch Baer und Co. führen dies Buch an und bemerken dazu, daß es mit vielen Strichen, Ausrufzeichen und zwei Randbemerkungen versehen sei.)
II. Nach Baers Verzeichnis: 1. Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft; I. Bd., herausgegeben durch Markus und Schelling. Tübingen 1806. (Mit Anmerkungen versehen.) 2. Dasselbe, 3. Bd., 2. Heft, Tübingen 1808. Mit einer Abhandlung „Von der Heilkraft der Natur" von Prof. Walther in Landshut. (Auch mit Strichen versehen.)

[1]) Über die Abfassungszeit der betr. Anmerkungen siehe den Schluß bei Fichte.

Während seiner Studiensemester in Berlin dürfte somit Schopenhauer sich gründlich mit Schelling beschäftigt haben.

L. Schemann liefert in seinen Schopenhauer-Briefen, in den angehängten biographischen Analekten, das Verzeichnis der Bücher, die der junge Philosoph während seiner 2jährigen Studienzeit in Göttingen (Herbst 1809 bis Herbst 1811) von der dortigen Bibliothek entliehen hatte. Darunter befinden sich von Schelling: Sommersemester 1810: 14. Juli: Schelling, Von der Weltseele. 4. August: Schelling, Ideen zur Philosophie der Natur. Sommersemester 1811: 23. August: Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.

Aus den Original-Manuskript-Büchern hat sich ergeben: Im Wintersemester 1810/11 zu Göttingen hat Schopenhauer in Schulzes Kolleg über Metaphysik wohl zum ersten Mal über die Hauptpunkte der Schellingschen Philosophie näheres erfahren; denn der ganze 3. Abschnitt dieser Vorlesung ist der Besprechung der Fichteschen und Schellingschen Philosophie gewidmet. In dem betr. Kollegheft ist auch ein Literatur-Nachweis zu Schelling. (Siehe Einleitung, S. 17).

Ferner stehen bei den Notizen zu Schleiermachers Vorlesung vom Sommer 1812 am Rande gelegentlich Bemerkungen, in denen Schopenhauer Vergleiche anstellt mit Schellings Auffassung. — In späteren Jahren hat sich Schopenhauer sozusagen gar nicht mehr mit Schelling beschäftigt, wohl eine Folge der gegen ihn überhandnehmenden Abneigung. Nirgends sonst in den Manuskript-Büchern findet sich mehr Nennenswertes über Schelling verzeichnet. Wenn er dessen spätere Schriften auch noch durchgesehen haben mag, so behauptet er, abgesehen von einer, doch nicht mehr von ihnen beeinflußt worden zu sein, was aus einem Brief an Dr. Asher vom 15. Dezember 1856 hervorgeht (siehe Schopenhauers Briefe, herausgegeben von Grisebach S. 413): „Ich hätte gewünscht, daß Sie darauf hingewiesen hätten, daß Alles was Schelling, in Vorlesungen oder sonst

seit 1818 gesagt haben mag, hinter mir liegt, d. h. nach mir gekommen ist; weil mein Hauptwerk in der 1. Aufl. im November 1818 erschienen ist, mit der Jahreszahl 1819. Bloß seine Abhandlung von der Freiheit 1809, liegt vor mir".

Aber trotz dieser Erklärung dürfen wir annehmen, daß Schopenhauer durch jenes frühzeitige, intensive Studium Schellings nachhaltig von dessen Geist befruchtet worden ist, auch wenn der spätere Schopenhauer das nicht mehr zugeben will, sei es aus Sorge für die Anerkennung der Originalität seiner Gedanken, sei es, daß die Schellingschen Ideen gleichsam in sein Unterbewußtsein gesunken sind und von da aus unerkannt in der Stille weiter gewirkt haben. Wie sollte auch der so romantisch angelegte Mann unbefruchtet über derlei Dinge, wie sie uns Schelling gibt, hinweggelesen haben?

Zum Schlusse möchten wir noch eine im gedruckten Nachlaß nicht enthaltene Aufzeichnung Schopenhauers bringen, aus Manuskript-Band 19, Blatt R, Weimar 1814, die sich wesentlich auf Schelling bezieht: „Das Hauptproblem der Philosophie bringt jede Dogmatik auf eine von folgenden drei transscendenten Behauptungen: 1. Wir Geister, die keine Ruhe haben, können auch eben nimmermehr Ruhe finden. (Spinoza, Schelling in der Weltseele und den Ideen zur Naturphilosophie.) 2. Wir Geister, die keine Ruhe haben, haben sie nur verloren, können sie wieder finden. (Alle Emanationssysteme; Schelling in Philosophie und Religion.) 3. Wir Geister, die keine Ruhe haben, haben sie noch nie gehabt, sind geworden, werden zu ihr gelangen. (Alle Schöpfungstheorien; rationaler Theismus; Schelling, über die menschliche Freiheit.)"[1])

[1]) Einiges über das Verhältnis Schopenhauers zu Schelling findet sich auch bei Gwinner, S. 579 ff.; ferner bei Windelband, „Geschichte der neuern Philosophie", 4. Aufl. Leipzig 1907, (S. 375); dann bei R. Willy in der schon oben erwähnten Dissertation. Auch E. von Hartmann hat in seiner Schrift „Gesammelte Studien und

Franz von Baader u. a.

Ein bissiges Urteil über Baader steht in den Schopenhauer-Briefen von Grisebach, S. 316. Diese seine schlechte Meinung von Baader hat Schopenhauer bis an sein Lebensende bewahrt. (Siehe Gwinner S. 614.)

In der nachgelassenen Privatbibliothek Schopenhauers fanden sich nach Grisebachs Verzeichnis: 1. *Baader:* „Beiträge zur dynamischen Philosophie"; Berlin 1809. 2. *Baader:* „Über die Begründung der Ethik durch die Physik", München 1813. 3. *Baader:* „Bemerkungen über einige antireligiöse Philosophen unserer Zeit"; Leipzig 1824.

Auch F. H. JACOBI, jenen gemütstiefen, die Grenze des Mystischen hart streifenden Glaubensphilosophen, den Schopenhauer ein paar Mal zitiert, könnte man in dieser Reihe erwähnen, da er ihn jedenfalls schon vor dem Erscheinen seines Hauptwerkes kennen gelernt hat. Es existieren nämlich einige Randbemerkungen, die Schopenhauer beim Studium Jacobischer Schriften notiert hatte. [Siehe N. Bd. III; über die Abfassungszeit siehe bei Fichte, S. 50] Ein nennenswerter Einfluß Jacobis auf Schopenhauer ist aber wohl schwerlich zu konstatieren. In spätern Jahren urteilt er über Jacobi ungefähr in demselben höhnenden Tone ab, wie über Fichte, Schelling und Hegel. So schilt er z. B. einmal dessen Lehren „widrigsüßliches und gottsäliges Gefasel". [V. S. 482.]

Ähnlich verhält es sich mit dem Friesen HEMSTERHUYS, einem Vorläufer und Geistesverwandten Jacobis, der bei seinen Zeitgenossen in hohem Ansehn stand und besonders von den Romantikern häufig gelesen wurde. Beide, Jacobi wie Hemsterhuys, waren zwar innerliche,

---

Aufsätze", Berlin 1876, S. 679 ff., auf Verwandtschaft und Verschiedenheit zwischen Schopenhauer und Schelling hingewiesen.

Beiläufig gesagt hat Schopenhauer auch die wichtigsten Werke Hegels wenigstens durchgeblättert, nämlich die Logik, System der Wissenschaften und die Phaenomenologie des Geistes. Die Logik hatte er 1818 von der Dresdner Bibliothek entliehen, und die beiden andern Werke besaß er in seiner Privatbibliothek.

religiös gestimmte Naturen, können aber doch nicht als eigentliche Mystiker gelten. Schopenhauer hatte übrigens ihre Werke einmal für kurze Zeit von der Dresdner Bibliothek entliehen. (Siehe Anhang zum 1. Teil.)

2. Kapitel.

Schopenhauers Bekanntschaft mit der übrigen abendländischen Mystik.

Den bedeutendsten Einfluß auf Schopenhauers früheste philosophische Entwicklung haben unstreitig Kant und Platon ausgeübt; darüber sind die Philosophie-Historiker so ziemlich einig. Die Schriften Kants und Platons sind auch die ersten gewesen, mit denen sich Schopenhauer eingehend beschäftigt hat. Die Anregung zu diesem Studium soll er von seinem Lehrer G. E. Schulze empfangen haben, der ihm riet, zuerst und vor allem Kant und Platon und dann erst Aristoteles und Spinoza zu studieren. Im Sommer 1812 hörte Schopenhauer bei Böckh in Berlin auch eine Vorlesung über das Leben und die Schriften Platons. [Vergl. oben S. 14; ferner Gwinner S. 82 ff.]

Über den weiteren Einfluß, den der junge Schopenhauer erfahren hat, gehen die Meinungen auseinander. So hält z. B. Herbart das 3. Buch der W. a. W. u. V. für ein dem Schelling nachgeahmtes Gemenge aus Fichteschen und spinozistischen Lehren mit dem Platonismus, während Gwinner meint, die Schopenhauersche Ideenlehre sei nicht sowohl Spinoza, Fichte und Schelling entlehnt, als vielmehr im Sinne des Platon, Plotin, Thomas von Aquino und Meister Eckhart gehalten. —

Wir begnügen uns mit diesen Andeutungen in bezug auf Platon, da wir ja hier nur Mystiker berücksichtigen wollen, zu denen man Platon, trotz einiger unverkennbar mystischer Züge, wohl nicht so ohne weiteres rechnen darf.

Die ganze Hellenistik bis hinauf zum Neu-Platonismus weist keinen Mystiker mehr auf, mit dem sich Schopenhauer ernstlich beschäftigt hätte.

Origenes.

In seiner Privatbibliothek hat Schopenhauer nach Joseph Baers Verzeichnis besessen: „*Origenes.* Compendium historiae philosophicae antiquae, sive philosophumena, quae sub Origenis nomini circumferuntur, recogn. et notis illustr. a Jo. Chr. Wolfio. Hamburgi 1706; 8°, Pappband; mit Ex-libris".

Plotin.

Die Werke Plotins hatte Schopenhauer öfters von Bibliotheken entliehen, z. B. von der Dresdner Bibliothek im Jahre 1817, 2. Juni bis 7. Juni: Plotini opera, Bas. 1580.

Dann von der städtischen Bibliothek zu Frankfurt a. M.: Plotinus, opera, (27. April bis 24. Mai 1832) und nochmals Plotinus opera vom 30. Mai bis 18. Juni 1832.

Schon frühzeitig ist er in dem Kolleg über Metaphysik bei Schulze, Winter 1810/11, zu Göttingen auf Plotin aufmerksam gemacht worden. In dem betreffenden Heft sind verschiedene Notizen über Plotin und dessen Werke. Auch in Schleiermachers Kolleg in Berlin ist Plotin öfters erwähnt worden. An einer Stelle stehen sogar ausführliche Notizen über ihn.

In den Adversaria sind einige Stellen aus Plotins Enneaden aufgeschrieben, speziell solche, die sich auf Magie beziehen.

Eine wichtige Stelle über Plotin, nebst vielen Zitaten aus den Enneaden, steht auch im Cholerabuch. Daselbst steht Seite 8 folgende Charakteristik Plotins mit einer Randbemerkung: (Der Inhalt dieser Charakteristik stimmt im allgemeinen überein mit dem, was Schopenhauer in Parerga und Paralip. Bd. I. § 7, S. 75 ff. über Plotin sagt.) „Plotin ist ein breiter, langweiliger Schwätzer.

Alle seine Begriffe sind von Plato geborgt. Er verwässert sie zu breitem Geschwätz, zieht das von Plato mystisch und halb metaphorisch Gesagte herab zu platten, ausdrücklichen Dogmen. Er hat ganz den Stil eines Kanzelpredigers, und wie dieser das Evangelium, gerade so verbreitert und verplattet er platonische Lehren auf das langweiligste und kaut stundenlang an demselben Gedanken des Plato, ohne aus eigenen Mitteln etwas hinzufügen zu können".

Die Randbemerkung lautet: „Bei fortgesetzter Lektüre habe ich mich mehr mit ihm ausgesöhnt und gefunden, daß er nicht durchgängig, sondern nur stellenweise so schlecht ist, wie ich ihn hier schildere. Er ist nicht ohne Verdienst, noch ohne eigene Einsicht. Jedoch verfährt er durchgängig revelierend, nicht demonstrierend: Auch ist das hier gegen ihn Gesagte nicht ohne Grund. Allein die einzelnen Enneaden sind von sehr verschiedenem Wert und Gehalt. Die 4. Enneade ist vortrefflich".

Eigentlich erst in Frankfurt also hat Schopenhauer den Plotin genauer kennen gelernt, wahrscheinlich in den Jahren 1831 und 1832; denn aus dieser Zeit ungefähr stammen die Notizen in den beiden angegebenen Manuskriptbüchern.

Augustinus.

Dieser berühmte Kirchenlehrer ist bei Schopenhauer oft zitiert, sodaß man schon a priori anzunehmen geneigt ist, er hätte ihn studiert.

Eine längere Bemerkung über Augustin steht im I. Bd., S. 520! Dieselbe ist noch nicht enthalten in der 1. Aufl. des Hauptwerkes, und in der 2. Aufl. von 1844 steht nur der 1. Abschnitt bis: „. . . . . und eben da liegt auch die Sünde, als Erbsünde".

In den Verzeichnissen der nachgelassenen Privat-Bibliothek Schopenhauers findet man: 1. Nach Joseph Baer und Co., S. 11: „Augustini, Divii Aurelii, Meditationes, Soliloquia et Manuale. Meditationes B. Anselmi etc. Venetiis 1718. Apud N. Pezzana. Mit gesto-

chenem Titel und mit Ex-libris. Nur wenige Stellen hat Schopenhauer in diesem kleinen Buche angestrichen". 2. Nach Grisebachs „Edita und Inedita Schopenhaueriana": „Augustini Opera. Pars II: de moribus ecclesiae catholicae, de musica, de vera religione, de civitate Dei, etc. Basileae 1515".

Aus der Dresdner Bibliothek entlieh er im Jahre 1816: Augustini opera. T. 6 et 7, zuerst am 10. Juni, dann nochmals vom 15. Juni bis 1. Juli; ferner die Libri apocryphi, V. T. ed Augustinus (10. Juni bis 17. Juni).

Aus diesen Angaben zu schließen hat sich also Schopenhauer frühzeitig für Augustin interessiert; genauer studiert zu haben scheint er ihn aber erst nach dem Erscheinen der 1. Aufl. des Hauptwerkes.

Pseudo-Dionysius Areopagita und Scotus Erigena.

In Bd. II, S. 101 ist von ersterem zitiert „De divinis nominibus"; dann in Bd. IV, § 9, S. 82, sagt Schopenhauer, daß er beim Lesen des Dion. Areop., auf den sich Scotus Erigena häufig berufe, gefunden habe, daß jener dessen Vorbild gewesen sei.

In Nachlaß IV, S. 245 ist zitiert: Dionysius Areopagita, „Theologia mystica".

In dem Kollegheft zu Schleiermachers Vorlesung ist in dem Abschnitt über Scholastik bei Erigena an den Rand geschrieben: „Dionysius Areopagita, Grieche, der um 500 schrieb; de Hierarchia coelesti, de Hierarchia ecclesiastica, de Theologia mystica".

Im Texte sind folgende Werke des Scotus Erigena angegeben: De divisione naturae und De praedestinatione.

Das erstere Werk hat Schopenhauer sicher studiert und zwar jedenfalls um 1830 herum; denn in den Adversaria sind umfangreiche Zitate daraus aufgeschrieben. Dieselben erstrecken sich von Seite 76 — 106. Er hat das Buch übrigens auch in seiner eigenen Bibliothek besessen. In dem betreffenden Kollegheft findet sich übrigens eine

ausführliche Darstellung des Streites zwischen Realisten und Nominalisten. —

Durch das Studium Erigenas ist Schopenhauer auch auf dessen Lehrer Dionysius Areopagita aufmerksam gemacht worden. S. 98 der Adversaria steht am Rand: „Hier sieht man den Stein des Anstoßes aller theistisch-optimistischen Emanationssysteme: nämlich sie veranlassen die Frage: Warum ist die Schöpfung nicht lieber zu Hause geblieben? Da ihr dort wohl war, und sie nichts Besseres tun kann, als zurückkehren".

In den hierauf folgenden Erörterungen zieht Schopenhauer immer Analogieschlüsse auf sein eigenes Hauptwerk und speziell die Auffassung vom Willen als dem Urwesen der Welt. Gelegentlich stellt er auch Vergleiche an zwischen den Anschauungen des Scotus Erigena und denen der indischen Philosophie.

Eine ausführliche Charakteristik des Dionysius Areopagita steht auf S. 106 der Adversaria am Rande. Dieselbe ist wortgetreu abgedruckt in Par. und Paralip., IV. Bd. § 9, S. 82. Nach einem sehr ausführlichen Notizenmaterial in lateinischer Sprache schreibt Schopenhauer daselbst zum Schlusse: „Die hier ausgeschriebenen Stellen enthalten wohl ziemlich vollständig die Quintessenz aus dem 312 folio Seiten starken Buch: de Divisione Naturae; Oxoniae 1681, 1. Ausgabe nach M. S." Dann sagt er weiter, er habe diese Stellen mühsam zusammengesucht und gibt eine Schilderung des Buches im allgemeinen, die freilich für Scotus nicht gerade glänzend ausfällt. („weitschweifiges Buch etc.") Daneben am Rand: „Pantheistische Scholastiker waren Amalrich und dessen Schüler David von Dinanto. Des ersteren Schriften wurden 1210 verbrannt". — Es ist anzunehmen, Schopenhauer habe sich mit Scotus Erigena und Dionysius Areopagita während seiner Dozentenzeit in Berlin beschäftigt; denn die Adversaria hatte er 1828 daselbst begonnen.

Bonaventura.

Nach Baer fand sich in der nachgelassenen Bibliothek Schopenhauers: „Bonaventura, S., Vita Seraphici Patris S. Francisci. Rec. H. Wichart, Susati Westphal. 1847. Von Schopenhauer sorgfältig gelesen; viele Stellen sind unter- und angestrichen und sinnstörende Druckfehler verbessert; etc.“ Es ist dieses Werk in W. a. W. u. V. Bd. I, S. 493 und Bd. 2, SS. 723 und 747 zitiert. In der 1. und 2 Aufl. ist es noch gar nicht erwähnt, woraus man schließen muß, daß Schopenhauer erst nach 1844 näheres über Franz von Assisi erfahren habe.

Pico von Mirandola.

In II. Bd., S. 79 ist zitiert die Schrift „De imaginatione“ (2. Aufl. des Hauptwerkes in Kap. 6.)

Ein 2. Mal ist dies Werk angeführt in Bd. III, S. 120 und sogar eine Stelle daraus angegeben, die freilich in der 1. Aufl. des Satzes vom Grunde noch nicht enthalten ist.

Cardanus.

Schopenhauer zitiert den Cardanus in Bd. IV, S. 354, wo es heißt: „Als in ähnlicher Absicht, wie gegenwärtige Aphorismen, abgefaßt, ist mir nur das sehr lesenswerte Buch des Cardanus de utilitate ex adversis capienda erinnerlich, durch welches man also das hier Gegebene vervollständigen kann“.

Von Cardanus hat Schopenhauer besessen:

Cardanus: Somniorum Synesiorum, libri IV. Basilea 1562.
„ : De Rerum Varietate, 1627.
„ : De Subtilitate, libri XXI. 1682.
„ : De Sapientia, 1624.

(Nach dem Verzeichnis Grisebachs.)

Giordano Bruno.

An manchen Stellen in Schopenhauers Werken wird Bruno genannt, und in der Tat hat sich unser Philosoph viel mit dessen Schriften abgegeben.

In Schemanns „Schopenhauer-Briefe“ ist S. 150 ein Brief Schopenhauers abgedruckt, datiert vom 25. November 1824, worin dieser einem unbekannten Verleger den Antrag macht, einiges von David Hume aus dem Englischen, ebenso das Werk Della causa, principio ed uno von Giordano Bruno aus dem Italienischen ins Deutsche zu übertragen. Er wäre, schreibt er, sehr gerne bereit, um „dieses berühmte Buch der ganzen gelehrten Welt zugänglich zu machen“, gleich mit dem deutschen Texte auch die lateinische Version zu geben.

Daraus darf man wohl schließen, daß Schopenhauer schon vor 1824 den Giordano Bruno genauer kennen gelernt haben muß. In seiner Privatbibliothek hat er besessen (nach Grisebach): Giordano Bruno, de minimo et mensura et de imaginum signorum et idearum compositione. Francofurti 1591.

Aus der Dresdner Bibliothek hatte er entliehen: 1814: Giordano Bruno, de triplici minimo, 1591 (27. Juli bis 11. August), 1816: Giordano Bruno, della causa, principio ed uno. Ven. 1584 (10. September bis 19. September).

In den Adversaria steht S. 293 die Bemerkung: „Daß das Wesen an sich aller Dinge Wille sei, spricht schon Bruno aus im Buch Del infinito, universo e mondi“.

Michael de Molinos.

Von Molinos ist im Foliant angegeben die Schrift „Maneductio spiritualis“, hispanice c. 1675, versio italice c. 1680, latine 1687. Die betreffende Stelle ist im Hauptwerk II. Bd. S. 724 als Anmerkung unter dem Text abgedruckt, gehört also erst in die 2. Aufl.

Die zitierte Schrift hat Schopenhauer sicherlich gelesen; denn er hält den Molinos sehr hoch; auch weisen verschiedene Stellen im 4. Buch des II. Bandes d. W. a. W. u. V auf die Kenntnis des „Geistlichen Führers“ hin. Schopenhauer wird den Molinos in der Zeit zwischen dem Erscheinen der 1. und 2. Auflage des Hauptwerkes studiert haben.

Pascal und Malebranche.

Auch die französischen Mystiker Pascal und Malebranche sind Schopenhauer nicht unbekannt gewesen. Von letzterm hat er in seiner Bibliothek besessen: Malebranche: Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Rotterdam 1688.

Von der Dresdner Bibliothek hat er im Jahre 1817 (vom 3. März bis 21. März) entliehen: Malebranche, de la nature et de la grâce.

Vom Winter 1810/11 haben wir in dem Kollegheft über Psychologie bei Schulze eine Randbemerkung über Malebranche [s. Seite 18].

Bei einem späteren Durcharbeiten der Notizen zur Geschichte der Philosophie etc. von Schleiermacher hat Schopenhauer im Jahre 1817 auf Bogen 22, S. 3 zu den Aufzeichnungen über Malebranches Lehre von den „gelegentlichen Ursachen" zur eigenen Verdeutlichung an den Rand geschrieben: „Ego 1817: Gott ist unmittelbar die Ursache aller Begebenheiten und Bewegungen durch seinen bloßen Willen. Die Ursachen, aus denen wir die Bewegungen verstehn, bisher causes secondes, causes naturelles genannt, sind bloße causes occasionelles, sind bloß die Anlässe, nach denen Gott, aber gewissen von ihm gesetzten allgemeinen Regeln, Naturgesetze genannt, gemäß, durch seinen Willen die Dinge bewegt und überhaupt ändert. Geht er von diesen Regeln in besondern Fällen ab, so tut er ein Wunder, um sich deutlicher zu manifestieren. Auch die Bewegungen unseres Leibes verursacht Gott. Unser Wille ist bloß cause occasionelle, die er aber als Regel dabei befolgt.

Recherches de la vérité.
De la nature et de la grâce".

(Bisher meines Wissens noch nicht gedruckt.)

Etwas weiter unten steht die Bemerkung: „Ego: Dies findet sich mit andern Worten alles auch in Schelling".

Von Pascal hat Schopenhauer das Buch „Pensées"

besessen und es jedenfalls mit Interesse studiert, aber wohl erst in seinem spätern Alter. Eine Randbemerkung daraus ist abgedruckt in N. IV, S. 472.

Von ganz besonderem Einfluß auf Schopenhauer ist das Studium der Schriften der

Madame de la Mothe-Guyon

gewesen, von der er immer in großer, fast heiliger Ehrfurcht und unbedingter Anerkennung spricht. Er zitiert sie auch sehr oft und zwar speziell dort, wo es sich um die letzten und höchsten Dinge des Menschen handelt. Besonders empfiehlt er ihre Autobiographie. Die Guyon bildet ihm eines der überaus seltenen Beispiele völliger Verneinung des Willens zum Leben. (In der W. a. W. u. V. 1. Aufl. 1819 ist sie schon erwähnt; siehe das. S. 553, ferner S. 561 f.) In Bd. II. S. 721 erwähnt er deren „wundervolles Werk" les torrens. In seiner Bibliothek fanden sich vor: Guyon, Mme. de la Mothe, Poésies et cantiques spirituels; 4 vol. Paris 1790. Guyon: L'âme amante de son dieu, représentée dans les emblèmes de H. Hugo et Venins sur l'amour divin. Paris 1790. Unter den Aufzeichnungen im Foliant ist die Guyon öfters genannt. Aus der städtischen Bibliothek zu Dresden hat Schopenhauer entliehen: Madame Guyon, vie écrite par ellemême, T. 1 bis 3; 1817 vom 7. Mai bis 2. Januar 1818. (Keines von all den vielen hier entliehenen Büchern hat er solange behalten wie dieses).

Wir hätten nun die namhaftesten Schriftsteller und Werke, aus denen Schopenhauer nachweislich über Mystik und die ihr verwandten Gebiete geschöpft hat, aufgeführt. Wenn man die Menge dieser Schriften überblickt, so muß man fast notgedrungen den Schluß ziehen, daß Schopenhauers Interesse nach dieser irrationalen, mystischen Seite des Daseins hin sehr stark gewesen ist. Das zeigt sich tatsächlich auch in allen seinen Werken, aus denen her-

aus die mystischen Töne bald leise, kaum vernehmbar, bald laut und mächtig wiederklingen.

Daneben aber läßt sich eine vielleicht ebenso große Anzahl von Schriften über orientalische, speziell indische Philosophie und Mystik beibringen, die er ebenfalls gekannt hat. Schopenhauer ist also in der mystischen Literatur durchaus orientiert gewesen und hat sich zeitlebens eifrig damit beschäftigt. Das soll aber nicht heißen, daß er nun selber auch ein wirklicher Mystiker gewesen sei; es fehlten ihm dazu wichtige Eigenschaften. Er soll ja selber Frauenstädt gegenüber sich einmal geäußert haben: „Jch habe wohl gelehrt, was ein Heiliger ist, bin aber selber kein Heiliger“ [siehe Grisebach: Schopenhauer, Geschichte seines Lebens, Berlin 1897, S. 270]. Die völlige Wendung des Willens zur Wiedergeburt im Geiste nannte er gern ein Werk göttlicher Gnade. Grisebach berichtet uns ferner, daß Schopenhauer einst in Gegenwart Gwinners ein Porträt de Rancés, des Begründers des Trappisten-Ordens betrachtet und sich dann schmerzlich berührt davon abgewendet habe mit den Worten: Das ist Sache der Gnade!

Zum Schlusse noch eine kurze Übersicht über die wichtigsten Schriften abendländischer Mystiker, die Schopenhauer, so weit unsere Forschungen ergeben haben, tatsächlich vor dem Erscheinen der 1. Aufl. seiner W. a. W. u. V. gelesen hat.

Unter den oben angeführten mystischen Schriften kommen in erster Linie in Betracht die beiden dem Tauler zugeschriebenen Bücher „Nachfolgung des armen Lebens Christi“ und „Medulla animae.“ Gleichzeitig mit diesen beiden Schriften hat Schopenhauer damals auch die „Deutsche Theologie“ ein erstes Mal studiert und einen nachhaltigen Eindruck davon empfangen.

Als Student in Berlin lernte er Jakob Böhme kennen, indem er dessen Sendschreiben las. In seiner

Dresdner Zeit beschäftigte er sich mit Böhmes Biographie, dann mit dessen „Aurora“ und „De signatura rerum“.

Einen tiefen Eindruck aber haben vor 1819 die Schriften Fichtes und Schellings auf Schopenhauer gemacht, und auch die Werke Jacobis sind sicherlich nicht ganz spurlos an ihm vorübergegangen. Die Hauptschriften der ersten beiden Philosophen hat, er, wie wir oben nachgewiesen haben, genauer studiert.

Unter den nicht-deutschen Mystikern und Halbmystikern des Abendlandes kommen für die Entstehung der W. a. W. u. V. neben Platon mit seinen Dialogen vor allem in Betracht Giordano Bruno mit Della causa, principio ed uno“ und „De triplici minimo“; dann Malebranche mit seinen Abhandlungen „Traité de la nature et de la grâce“, „De la recherche de la vérité und „Entretiens sur la métaphysique“.

Besondere Verehrung zollte Schopenhauer den Schriften der Mme. de la Mothe-Guyon, deren Autobiographie er im Jahre 1817 jedenfalls gründlich studiert hat; denn er sagt darüber [s. Bd. I, S. 493]: „Vorzüglich aber kann ich, als ein spezielles, höchst ausführliches Beispiel und faktische Erläuterung der von mir aufgestellten Begriffe, die Autobiographie der Frau von Guyon empfehlen, welche schöne und große Seele, deren Andenken mich stets mit Ehrfucht erfüllt, kennen zu lernen und dem Vortrefflichen ihrer Gesinnung, mit Nachsicht gegen den Aberglauben ihrer Vernunft, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, jedem Menschen besserer Art eben so erfreulich sein muß, als jenes Buch bei den Gemeindenkenden, d. h. der Mehrzahl, stets in schlechtem Kredit stehen wird, weil durchaus und überall jeder nur das schätzen kann, was ihm einigermaßen analog ist und wozu er wenigstens eine schwache Anlage hat“.

Aus diesen letzten Zusammenstellungen ist zu ersehen, daß nur eine beschränkte Anzahl von mystischen

Schriften des Abendlandes Schopenhauer in der Abfassung seines Hauptwerkes, der „Welt als Wille und Vorstellung", direkt beeinflussen konnte. Die übrige mystische Literatur hat ihm erst nachträglich noch vielfache Anregung gegeben und Bestätigungen zu seinen eigenen Gedanken geliefert.

Mit Hilfe dieser bibliographischen Feststellungen wollen wir in den folgenden Kapiteln nun zu zeigen versuchen, wie die verschiedenen Anregungen, die Schopenhauer von seiten der genannten Mystiker erfahren hat, weiterhin auf die Ausgestaltung seiner Lehren eingewirkt haben und in welchem innern Verhältnis er zur abendländischen Mystik überhaupt steht.

Anhang zum 1. Teil,

enthaltend Nachweise über Schopenhauers Lektüre.

Verzeichnis der Bücher, die Arthur Schopenhauer während seines Aufenthaltes in Dresden vom Mai 1814 bis September 1818 von der dortigen öffentlichen Bibliothek entliehen hat.

(Ausgezogen aus dem Ausleihebuch 1808—1818; Bibliotheks-Archiv I A, 19a)

1814: Schultz: Kritik der theor. Philosophie, (8. Juni bis 16. Juni).

Anquetil: Philosophia indica, T. I, 2, (8. Juni bis 21. Juli).

Schlegel: Weisheit der Indier, (12. Juli bis 10. August).

Hemsterhuis: oeuvres, T. I, 2, (21. Juli bis 27. Juli).

Jordano Bruno: de tripl. minimo, 1591, (27. Juli bis 11. August).

Schleiermacher: Kritik der Sittenlehre, (10. August bis 3. September).

Reil: Kur von Geisteszerrüttung, (3. September bis 30. September).

Piwel: Über Geisterverirrungen, (2. September bis 11. Oktober).

Jakob Böhme, ein biogr. Versuch, (28. September bis 30. September).

Kant: Anthropologie, (11. Oktober bis 25. Oktober).

Gilbert: Annalen der Physik, Bd. 42, (13. Oktober bis 25. Oktober).

Gilbert: Annalen der Physik, Bde. 9. und 12, (17. November bis 25. November).

Gilbert: Annalen der Physik, Bd. 29, (30. November bis 8. Dezember).

Gilbert: Annalen der Physik, Bde. 38 und 39 (8. Dezember bis 12. Dezember).

Tennemann: Geschichte der Philosophie, T. 1, (26. Oktober bis 2. November).

Tennemann: Geschichte der Philosophie, T. 3, (2. Dezember bis 12. Januar 1815).

Sextus Empiricus, ed. Fabricii, (3. November bis remitt.).

Bouterweck: Imman. Kant, (24. November bis 8. Dezemb.).

Borowsky, über Kant (1804), (24. November bis 12. Dez.).

Monumenta philos. Epicteteae, T. 4, (22. Dezember bis 10. Januar 1815).

1815: Tennemann: Geschichte der Philosophie, T. 4, (12. Januar bis 3. Februar).

Tennemann: Geschichte der Philosophie, T. 6, (3. Februar bis 18. Februar).

Tennemann: Geschichte der Philosophie, T. 7, (18. Februar bis 13. März).

Antonini commentarii ed. Schulz, T. 1, (19. Januar bis 25. Januar).

Tiedemann: Geist der spekul. Philosophie, B. 4, (18. Februar bis 20. März).

Tiedemann: Geist der spekul. Philosophie, Bd. 5, (20. März bis 6. April).

Tiedemann: Geist der spekul. Philosophie, Bd. 6, (6. April bis 19. April).

Tennemann, Geschichte der Philosophie, T. 8, Abt. 2, (20. März bis 3. April).

Tennemann, Geschichte der Philosophie, T. 9, (3. April bis 6. April).

Buhle: Geschichte der Philosophie, (6. April bis 19. April).

„ „ „ „ (19. April bis 3. Mai).

„ „ „ „ (3. Mai bis remitt.).

v. Miltitz: Boehmes theos. Werke, Aurora, Augsb. 1682. (21. April bis 8. Mai).

Boehme: Ein biogr. Versuch, (21. April bis 23. Juli).

Transactions philosophical, 1807, P. 1, (3. Mai bis 9. Mai).

Versuch über die organische Natur, (27. April bis 1. Mai). (Verfasser nicht angegeben).

Gilbert: Annalen der Physik, Bd. 28, (6. Mai bis 9. Mai).

Humboldt: Physiognomik der Pflanzen, (9. Mai bis 26. Mai).

Goethe, Farbenlehre, (26. Mai bis 6. Juni).

„ „ (6. Juni bis 17. Juli).

Pfaff: Über Newtons Farbentheorie, (26. Mai bis 17. Juli).

Diderot, Oeuvres, (10. Juli), (mehrmals entliehen).

Boccaccio, Decamerone, (17. Juli bis 25. September.)

„ „ (28. September bis 4. November).

Winkelmanns Werke, (17. Juli bis 25. August).

Aristoteles opera, Par. 1654, T. 4, (8. August bis 7. September).

Aristoteles opera, ed. Duvat, T. 2, (7. September bis 18. September).

Goethes Propyläen, 1. Bd. (7. September bis 27. September).

„ „ 2. Bd. (18 September bis 27. September).

„ „ 3. Bd. (27. September bis remitt.).

Anquetil Duperron, Zendavesta, (28. September bis 3. Oktober).

Sonnerat, voyages aux Indes, T. 1, (3. Okt. bis 4. Nov.).

„ „ „ „ T. 2, (4. Nov. bis 7. Nov.).

Fernow, römische Studien, (20. Oktober bis 26. Oktober).

„ „ „ (27. Oktober bis 4. November).

Gilbert, Annalen der Physik, Bde. 20 und 45, (7. November bis remitt.).

Researches asiatic, Vol. 1, (7. November bis 21. November).

„ „ „ 2. (21. November bis 16. Januar 1816).

Darwins Zoonomia, London 1794, (4. Dez. bis 12. Dez.).

Transactions philosophical, 1795, T. 85, (16. Dezember bis 18. Dezember).

Himley, ophthalmolog. Bibl. T. 2 und 3, (25. November bis 4. Dezember).
Himley, ophthalmolog. Bibl. T. 1, (4. Dez. bis 12. Dez.).
Haller, Physiologia, T. 5, (16. Dez. bis 18. Dez.).
Priestley, Geschichte der Optik (13. Dez. bis 16. Dez.).
Berkeley, works, (19. Dez. bis 23. Dez.).
1816: Goethes Farbenlehre, T. 2, (6. Jan. bis 16. Jan.).
„ „ T. 2, (16. Jan. bis 16. März).
Locke, essays on human understanding, vol. 2, (13. Jan. bis 3. Febr.).
Researches asiatic: Vol. 4 (16. Jan. bis remitt.).
„ „ „ 5 (14. März bis 13. April).
„ „ „ 6 (2. April bis 13. April).
„ „ „ 7 (22. April bis 26. April).
„ „ „ 8 (26. April bis 16. Mai).
„ „ „ 9 (14. Mai bis 20. Mai).
„ „ „ 10 (20. Mai bis 25. Mai).
Reil: Archiv für Physiologie (Hiervon hat Schopenhauer mehrere Bände nacheinander entliehen.)
Habe, Naturlehre, T. 1 und 2, (16. Febr. bis 17 Febr.).
Newton, optics, 1721, (17. Febr. bis 13. März).
Pfaff: Über Göthes Farbenlehre, (17. Febr. — 13. März).
Gilberts Annalen der Physik, T. 34, 36, 37, 39, 40 u. 43, (2. März bis 4. März).
Transactions philosophical, T. 90 und 91, (26. März bis 30. März).
Leibniz, opera, T. 2, (23. März bis 30. März).
Glisson, natura substantiae energetica, (20. Mai bis 25. Mai).
Petrarca, del Custelvestro, (28. Mai bis remitt.).
Keppler, Harmonia mundi, Linc. (14. Mai bis 20. Mai).
Augustini opera, T. 6 et 7, (10. Juni bis? unleserlich).
„ „ (15. Juni bis 1. Juli).
Libri apocryphi, v. J. ed. Augustin, (10. Juni bis 17. Juni).
Hobbes opera, (17. Juni bis 1. Juli).
Hobbes opera philosophica, (11. Juli bis 1. August).
Macchiavelli, opera; Londre 1747, T. 1, (1. Juli bis 5. Aug.).

Macchiavelli, opera; il principe, (1584), (5. August bis 6. August).
Macchiavelli, opera; T. 3, (5. August bis 10. September).
Petrarca, ed. di Velutello; Ven. 1584, (11. Juli bis 6. Aug.).
Pufendorf, de officiis hominis et civis, 1731, (1. August bis 20. August).
Heeren, Zusätze zu seinen Ideen, (1. Aug. bis 15. Aug.).
Hüttner, Gesetzbuch der Hindus, (15. Aug. bis 28. Aug.).
Mirabeau, Système de la nature, 1771, T. X, 2, (28. Aug. bis 5. September).
Smith, Theorie d. sittl. Gefühle, (5. Sept. bis 6. Sept.).
Ovidii amatoria, 1788, T. 1 und 2, (5. Sept. bis 19. Okt.).
Helvetius, oeuvres, T. XX, (6. Sept. bis 3. Okt.).
Giordano Bruno, della causa, principio ed uno. Ven. 1584, (10. Sept. bis 19. Sept.).
Hume, Essays, vol. 3, 1753, (19. Sept. bis 21. Sept.).
Gozzi, opera, (19. Okt. bis 9. Jan. 1817).
Euklides, Elemente, v. Lorenz, 1781, (26. Okt. bis 19. Nov.).
Stieglitz, Tierischer Magnetismus, (6. Nov. bis 14. Dez.).
Sextus Empiricus, ed. Fabricius 1718, (23. Nov. bis 25. Nov.).
Fries, Logik, (27. Nov. bis 15. Jan.).
Mendelssohn, Über die Evidenz, (26. Nov. bis 4. Dez.).
1817: Voltaire, oeuvres, T. 44, (15. Jan. bis 14. Febr.).
Chladni, Akustik, (15. Jan. bis 2. März).
Lutheri opera, T. 2, Witt. 1862, (3. März bis 21. März).
Malebranche, de la nature et de la grâce, (3. März bis 21. März).
Euler, Briefe an eine deutsche Prinzessin, (3. März bis 21. März).
Fénelon, explication des maximes des saints . . . . (21. März bis 12. April).
Fries, Kritik der Vernunft, (14. April bis 17. Juni).
Cellini vita, (14. April bis 23. Oktober).
Swedenborg, opera christiana religio, (30. April bis 7. Mai).
Mme. Guyon, vie écrite par elle-même, T. 1 bis 3, (7. Mai bis 2. Januar 1818).
Plotini opera. Bas. 1580, (2. Juni bis 7. Juni).

Longinus, ed. Weiske, (7. Juni bis 17. Juni).
Alcinoi, intr. in philos. Platon. 1667, (18. Juni bis 5. Juli).
Abicht & Born, neues philos. Magazin, (23. Juni bis 17. Juli).
Hirsch, Bemerkung über die Zähne, 1796, (5. Juli bis remitt.).
Fichte-Niethammer, Philos. Journal, Bde. 5—8, (17. Juli bis 23. August).
Fichte-Niethammer, Bde. 9 und 10, (23. Aug. bis 22. Sept.).
Cellini vita, (23. Oktober bis 6. Dezember).
Pestalozzi, Anschauungslehre der Zahlenverhältnisse, Bde. 1—3, (3. Dezember bis 4. Dezember).
Abicht, Kritik der spekul. Vernunft, T. G. 1 und 2, (6. Dez. bis 19. Dez.).
1818: Grohmann, Beiträge zur Philosophie, (15. Jan. bis 7. Febr.).
Labienas, Beiträge zur Philos. (28. Jan. bis 16. März).
Feder, Über Raum und Kausalität, (9. Febr. — 30. März).
Ariosto, Orlando furioso, (24. März bis 24. Sept.).
Baco a Verulamio, opera, London 1638, (14. April bis 9. Mai).
Baumgarten, Aesthetica, (14. April — 3. Sept.).
Fries, Logik, (18. Mai bis 8. Juni).
Schiller, Prosaische Schriften, (8. Juni bis 16. Juni).
Fernow, Römische Studien, (16. Juni bis 16. Juli).
Feuerbach, Kritik des natürl. Rechts, (27. Juli bis 21. Aug.).
Biblia vulgata, Antw. 1716, (27. Juli bis 19. Aug.).
Aristoteles opera, par., 1654, (18. Aug. bis 21. Aug.).
„ „ (21. Aug. bis 26. Aug.).
Bachmann, Philosophie meiner Zeit, (19. Aug. bis 5. Sept.).
Jacobis Werke, (27. Aug. bis 3. Sept.).
Bouterweck, Lehrbuch der philos. Wissenschaften, (3. Sept. bis 24. Sept.).
Lalande, voyage en Italie, T. 1 und 2, (9. Sept. bis 23. Sept.).

Stieglitz, Baukunst der Alten, 1796, (15. Sept. bis 23. Sept.).
Hegels Logik, T. 1 und 2, (4. Sept. bis 9. Sept.).

Auf der Berliner Königlichen Bibliothek ist leider eine derartige Untersuchung nicht möglich gewesen, da aus den wichtigsten Jahren, die in Betracht kämen, die Ausleihe-Verzeichnisse nicht mehr existieren.

Auch die Nachforschungen zu Heidelberg und in den Senckenbergschen Instituten zu Frankfurt a. M. sind erfolglos geblieben. Übrigens enthält die Senckenbergsche Bibliothek mehr nur naturwissenschaftliche Werke. —

Bei der Prüfung der „Diarien" der städtischen Bibliothek zu Frankfurt a. M. hat sich die auffallende Tatsache ergeben, daß Schopenhauers Name darin überaus selten zu finden ist. Trotzdem Schopenhauer fast 30 Jahre lang ununterbrochen in Frankfurt gewohnt hatte, benützte er die Bibliothek nur wenig; jedenfalls besaß er damals schon eine ziemlich reiche Privat-Bibliothek, sodaß er des ihm lästigen Bücherentleihens enthoben war. (Von besonderer Wichtigkeit sind übrigens bloß die Verzeichnisse aus den ersten Jahren seines Frankfurter Aufenthaltes, ungefähr in dem Zeitraum von 1831 bis 1845; denn bis dahin hatte Schopenhauer alle seine wichtigsten Werke geschrieben.)

Die Diarien aus den Jahren 1850 bis 1860 nennen seinen Namen sozusagen gar nicht mehr. Es mag zwar sein, daß, bei gehöriger Muße, eine exakte Nachprüfung noch einiges, das ich vielleicht übersehen habe, zu Tage fördern wird, besonders aus den Verzeichnissen späterer Jahre, auf die ich weniger Wert gelegt habe. Auch die nicht philosophische Literatur ist von mir weniger berücksichtigt worden! Es sind folgende Archiv-Bände durchgesehen worden: Bde. 13 und 14, umfassend die Zeit vom 1. Jan. bis 1. Sept. 1836 [Bd. 15 (aus den Jahren 1836 bis 1845) fehlte]; dann Bde. 16, 17. 18, 19 und

20. die sich zusammen über die Zeit vom 1. Jan. 1845 bis 31 Dez. 1858 erstrecken.

Daraus ließ sich erweisen, daß Schopenhauer aus dieser Bibliothek entliehen hatte: Plotinus, opera, vom 27. April bis 24. Mai 1832, dann das gleiche Werk nochmals im selben Jahre vom 30. Mai bis 18. Juli. Scherffer: Abhandlungen (über Optik), entliehen den 14. Okt. 1831. Hase: Franz von Assisi, vom 23. Juli bis 11. Aug. 1857. Young: Works, vom 27. April bis 9. Mai 1859.

3. Kapitel.

Schopenhauers Selbsterkenntnis und die abendländische Mystik.

Der erste Teil unserer Abhandlung hat mehr nur das historisch-bibliographische Material über die Beziehungen Schopenhauers zur abendländischen Mystik herbeigeschafft. Nun sollen auf Grund jener Daten nach verschiedenen Richtungen hin genauere Schlüsse gezogen werden über die Art jener Beziehungen, und zwar sollen in diesem Abschnitt in einer mehr psychologischen Betrachtungsweise besonders diejenigen Momente näher ins Auge gefaßt werden, welche diesen Denker innerlich persönlich zu einer solchen Bekanntschaft mit der Mystik veranlaßt haben. Ferner soll hier gezeigt werden, in welcher Weise er selber der Mystik gegenüber Stellung genommen hat. Bloßer Zufall ist es sicherlich nicht gewesen, was Schopenhauer mit der mystischen Literatur in Berührung gebracht hat, sondern er scheint eine ursprüngliche, durch Lebensgang und Schicksal noch mehr befestigte und vertiefte Veranlagung zum Mystischen mitgebracht zu haben und dadurch zum Studium der betreffenden Literatur angeregt worden zu sein. Auch in dem oben [Einl., S. 9] schon erwähnten Aufsatz von Erich Ludwig Schmidt über „Schopenhauer und die Mystik" ist angedeutet, daß schon aus Schopenhauers Leben und Charakter im allgemeinen die Elemente herauszulesen seien, an die sich ein gewisses Band mit der Denk- und Fühlweise mancher Mystiker anknüpfen lasse.

Schon bei einer verhältnismäßig oberflächlichen Vergleichung seiner Philosophie mit den Schriften der abend-

ländischen Mystiker findet man mehrere Züge, die hinweisen auf eine gewisse seelische Verwandtschaft Schopenhauers mit der Mystik. — Vor allem fällt die Ausführlichkeit und Sorgfalt auf, in der unser Philosoph von den Erlebnissen und den Schriften mancher Mystiker redet; ferner ist eigentümlich die Tatsache, daß im dritten und noch mehr im vierten Buch seines Hauptwerks, wo von mystischen Dingen speziell die Rede ist, seine Sprache einen auffallend poetischen Schwung, eine die Tiefen der Seele durchdringende Wärme, ja stellenweise eine geradezu hinreißende Gewalt annimmt. Zu solchem Enthusiasmus wird sich derjenige schwerlich hinreißen lassen, der sich nur verstandesmäßig mit solchen Fragen abgibt, der seine Erkenntnisse bloß in emsiger Gelehrsamkeit aus Büchern zusammengetragen hat. Was Schopenhauer an solchen Stellen voller Kraft und Begeisterung schildert, das muß er zweifellos bis zu einem gewissen Grade tief innerlich miterlebt haben. Freilich darf man sich durch solche Tatsachen nicht vorschnell zu einem endgültigen Urteil über seine Beziehungen zur Mystik verführen lassen; denn, das wollen wir gleich von vorneherein bemerken, trotz seiner für mystisch-asketische Ideen sehr empfänglichen Gemütsstimmung ist Schopenhauer doch nicht ohne eine gewisse kritische Zurückhaltung an die Lektüre der Mystiker herangetreten. Schon Wilhelm Gwinner weist in seinem schon öfters genannten Buche [S. 431 etc.] darauf hin, indem er einmal sagt, Schopenhauer habe sich aus Meister Eckharts und Jakob Böhmes Lehren nur so viel herausgenommen, als mit seinen eigenen Philosophemen im Einklange stand, das übrige aber habe er als unverdaulich liegen gelassen.

Ein anderes Moment einer gewissen mystischen Veranlagung Schopenhauers könnte man auch darin erblicken, daß er sich in wichtigen Lebensfragen gelegentlich durch Visionen, Traumgesichte und andere Wunderlichkeiten bestimmen ließ, eine Erscheinung, die übrigens bei manchen großen Geistern zu konstatieren ist. Wir erinnern z. B. an jenen seltsamen Traum Schopenhauers, der ihn zur

Flucht aus Berlin veranlaßte. Merkwürdig ist auch sein Glaube an Zahlensymbolik.[1]) Indessen scheint es uns, als ob man dieser seltsamen Vorliebe für okkulte Phänomene doch nur wenig positives Material zum tiefern Verständnis seines Verhältnisses zur Mystik entnehmen könne, da ja oft ganz unmystische Menschen aus purer Neugier an solchen Dingen Gefallen finden. Wir verzichten also darauf, dieser Seite bei Schopenhauer weiter nachzuspüren, und wir dürfen das schon aus dem Grunde, weil Raphael Koeber seinerzeit in der „Sphinx"[2]) hierüber Untersuchungen angestellt hat, ohne besonders nennenswerte Resultate zu erzielen. Es ist vielleicht fruchtbarer, uns einmal genauer umzusehen in Schopenhauers wissenschaftlich-philosophischen Aufzeichnungen, besonders in den nachgelassenen, ob da nicht zuverlässigere Anhaltspunkte über sein persönliches Verhältnis zur Mystik zu finden seien. Wir werden dabei allerdings gelegentlich auf Äußerungen stoßen, bei denen es schwer ist, genau zu entscheiden, ob sie noch streng philosophisch seien oder schon in die Sphäre der Mystik fallen, weil zwischen den beiden Gebieten eine scharfe Grenze gar nicht besteht. Schopenhauer ist freilich bemüht, wie uns das Folgende noch zeigen wird, eine solche Grenze zu ziehen; aber sie ist keineswegs absolut und wurde auch von ihm selber gelegentlich wieder verwischt. Ein Mystiker kann ja ebenso gut rein philosophisch-nüchterne Untersuchungen anstellen, die vielleicht bloß durch eine gewisse intime Gefühlswärme leise auf ihren Urheber hindeuten, wie andererseits ein Philosoph sich mit seinem ganzen Wesen so lebendig in die Gedankenwelt hineinfühlen kann, daß dadurch seine Äußerungen eine spürbare mystische Kraft erhalten. Letzteres trifft bei Schopenhauer nicht selten zu. Aber trotzdem behandeln manche Philosophen und

[1]) Vergl. N. IV, § 194 ff., ferner § 629. Daselbst ist auch die Rede von seinem Glauben an Magie, an Omina, an Geisterklopfen etc.

[2]) Vergl. Anmerkung oben Einleitung. S. 8.

so besonders auch Schopenhauer in ihren Schriften öfters Dinge, die nicht mehr schlechthin philosophischen Charakter haben, also durch logisch vernünftiges Denken nicht ganz zu erschöpfen sind, sondern die in ein ganz anderes Gebiet hineinragen, eben in dasjenige der Mystik. Schon beim Phänomen der „intellektuellen Anschauung" ist man schwankend, welchem Gebiete man es zuteilen soll, ob der Philosophie oder der Mystik. Unter den modernen Denkern rechnet z. B. Adolf Lasson sie entschieden zur Mystik. Da hat sie im Grunde auch ihre wahre Heimat, während sie in der Philosophie bloß dann und wann gleichsam einen Feiertagsbesuch abstattet. Mittelst einer derartigen mystischen Erkenntnisweise ist auch Schopenhauer häufig, ohne sich dessen immer ganz bewußt zu sein, über die Grenzen dessen hinausgeschritten, was im strengen Sinne Philosophie genannt wird, und er war beim Umsehen dann nicht wenig verwundert, sich plötzlich unversehens mitten in der Region des Mystischen zu befinden, mit den bloßen Mitteln der Philosophie, wie er meinte, abgrundtiefe Gedanken der Mystik ergründet zu haben, die ihm zu seiner großen Freude in den Schriften morgen- und abendländischer Mystiker wieder entgegentraten. Dazu gehören vor allem die Lehre von der kontemplativen Schauung der Ideen, diejenige von der Identität des Subjekts des Erkennens mit dem Subjekt des Wollens, was er das Wunder *κατ' ἐξοχήν* nennt, ferner die Lehre von der Wendung des Willens zum Leben und schließlich die Überzeugung, daß der Mensch nicht nur der Erlöser seiner selbst, sondern damit zugleich auch der Erlöser der übrigen Natur sei, weil er als ein Mikrokosmos die ganze Natur gleichsam in sich faßt. Ein fruchtbares Wissen über solche Dinge kann durch den kombinierenden Verstand wohl kaum erlangt werden, ebensowenig scheint sich die Überzeugung davon andern rein logisch-diskursiv andemonstrieren zu lassen. Solche Ideen müssen, um wirklich fruchtzeugende Kraft zu erhalten, innerlich lebendig erschaut werden.

Am klarsten und unzweideutigsten geht natürlich Schopenhauers Stellung zur Mystik aus denjenigen Stellen hervor, in denen er sich direkt hierüber ausspricht. Er ist sich genau bewußt, warum er sich, trotz aller inneren Verwandtschaft mit der Mystik, doch für einen Philosophen und nicht für einen Mystiker zu halten hat. Der Zweck der Philosophie ist ihm nämlich, „das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es so als reflektiertes Abbild in bleibenden und stets bereitliegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieses und nichts anderes ist Philosophie", während „Mystik, im weitesten Sinne, jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden dessen ist, wohin weder Anschauung noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntnis reicht". Eine ausführliche Begründung und Erläuterung dieser Definitionen findet man in Bd. I, Buch 4, S. 491 ff., dann auch in Bd. II, Kap. 48, S. 719 ff. der W. a. W. u. V. Die wichtigsten Äußerungen Schopenhauers über seine Stellung zur Mystik wollen wir hier wörtlich wiedergeben und zwar in der Originalfassung, wie sie im Foliant aufgezeichnet stehen. Inhaltlich stimmen sie ziemlich genau überein mit dem, was in Bd. II, Kap. 48, S. 719 bis 725 zu finden ist:

„Wenn man die Mystik überhaupt als wahr erkennt, kann man sie definieren als den freien Ausdruck unmittelbarer metaphysischer Erkenntnis mit Verachtung aller der sehr starken Einwendungen der Vernunft".

Fol. S. 303: „Meine Philosophie unterscheidet sich von der Mystik dadurch, daß diese von innen anhebt und ich von außen. Ich meine dies: der Mystiker geht aus von seiner individuellen Erfahrung, in welcher er sich erkennt als das Zentrum der Welt und das ewig alleine Wesen. Allein mitteilbar ist hievon nichts, als eben Behauptungen, die man auf sein Wort glauben soll. Überzeugen kann er nicht.

Ich dagegen gehe aus von der bloßen Erscheinung, die allen gemeinsam ist, der Reflexion, über welche sich

alles vollkommen mitteilen läßt. Und da nur von solchen Erfahrungen die Rede ist, die allen gemeinsam sind, so ist Überzeugung möglich. — Allein dagegen nimmt meine Philosophie gerade auf ihrem höchsten Gipfel einen negativen Charakter an: sie spricht nur von dem, was verneint, aufgegeben werden soll: was dafür aber gewonnen und ergriffen wird, muß sie als ein Nichts bezeichnen und als Trost hinzufügen, daß es nur ein relatives Nichts sei, kein absolutes, während der Mystiker hier eben ganz positiv verfährt. Daher ist die Mystik eine vortreffliche Ergänzung meiner Philosophie, und wer mich gelesen hat, wird sehr wohl tun, das Mystische im Upanischad, sodann die torrens der Guyon und endlich die Mystik der Sufis zu lesen. Denn sie alle geben das Positive, da wo ich als Philosoph nur Negatives geben konnte".

Das klingt ähnlich wie jene Worte des spätern, mystisch gestimmten Schelling, als er in seinen Vorlesungen einmal davon redet, daß die Urtatsache, d. h. diejenige, daß das ganze System der Dinge überhaupt existiert und sich aus dem Absoluten entwickelt hat, schlechtweg nicht rational zu deduzieren sei. Das System der endlichen Dinge freilich ist nach Schelling vernünftig gestaltet und deshalb aus der Vernunft zu erkennen und abzuleiten. Somit bestehe also ein irrationaler Weltgrund, an den heran keine Wissenschaft vom Endlichen mehr reiche; denn solche sei immer nur negative Philosophie, zu ihrer Ergänzung bedürfe es noch einer positiven, die aber ihrerseits nicht eine rationale Deduktion enthalten könne, sondern sich auf Erfahrung stützen müsse und zwar auf höhere Erfahrung; denn sie beziehe sich ja auf die Ergründung des unvernünftigen oder übervernünftigen Weltgrundes; die positive Philosophie müsse deshalb „metaphysischer Empirismus" sein.[1])

Schopenhauer bemerkt in Bd II, S. 720 weiter: „Hier nun gerade ist es, wo der Mystiker positiv verfährt, und

[1]) Vergl. Windelbands Darstellung in d. Lehrb. d. Gesch. d. Philos., § 43, S. 508, 3. Aufl.

von wo an daher nichts als Mystik übrig bleibt. Wer inzwischen zu der negativen Erkenntnis, bis zu welcher allein die Philosophie ihn leiten kann, diese Art von Ergänzung wünscht, der findet sie am schönsten und reichlichsten im Oupnekhat, sodann in den Enneaden des Plotinos, im Scotus Erigena, stellenweise im Jakob Böhme, besonders aber in dem wundervollen Werk der Guyon, Les torrens, und im Angelus Silesius, endlich noch in den Gedichten der Sufi, von denen Tholuk uns eine Sammlung in lateinischer und eine andere in deutscher Übersetzung geliefert hat, auch noch in manchen andern Werken. Die Sufi sind die Gnostiker des Islams; daher auch Sadi sie mit einem Worte bezeichnet, welches durch „Einsichtsvolle" übersetzt wird. Der Theismus, auf die Kapazität der Menge berechnet, setzt den Urquell des Daseins außer uns, als ein Objekt: alle Mystik, und so auch der Sufismus, zieht ihn, auf den verschiedenen Stufen ihrer Weihe, allmählig wieder ein, in uns, als das Subjekt, und der Adept erkennt zuletzt, mit Verwunderung und Freude, daß er es selbst ist." — — —

Die gelegentlichen Unterschiede in der mystischen Strömung bei einzelnen Völkern mit verschiedenen Religionsbekenntnissen charakterisiert Schopenhauer so:

Fol. S. 301: „Die Mystik der Sufis äußert sich hauptsächlich als ein Schwelgen in dem Bewußtsein, daß man selber der Kern der Welt und das Zentrum alles Daseins ist. Die Aufforderungen zum Aufgeben alles Wollens, wodurch allein die Befreiung von der individuellen Existenz und ihrer Leiden möglich ist, kommt zwar auch oft vor, allein untergeordnet, und als etwas Leichtes gefordert.

Bei der Mystik der Hindu tritt die letztere Seite viel stärker hervor und in der christlichen Mystik ist sie ganz vorherrschend und jenes pantheistische Bewußtsein tritt erst infolge des Aufgebens alles Wollens ein als Versöhnung mit Gott. — Daher hat die muhammedanische Mystik einen sehr heitern Charakter, die christliche einen sehr düstern: die der Hindu liegt in der Mitte".

Schon Schopenhauer ist die merkwürdige innere Übereinstimmung der Lehren und Gebräuche der Mystiker der verschiedensten Zeiten und Länder aufgefallen, aber nicht minder auch die Verwandtschaft ihrer Untersuchungen mit seiner eigenen Lehre, wie hätte er sonst behaupten dürfen: „Buddha, Eckhart und ich lehren im wesentlichen dasselbe, — —". [N. IV, § 449.]

„Die Quietisten und Mystiker sind nicht etwa eine Sekte, die ein theoretisch beliebtes und einmal ergriffenes Dogma festhält, fortpflanzt und verteidigt, und deren Mitglieder daher alle zusammenhängen. Im Gegenteil, sie wissen oft nicht von einander, wenigstens sind einander die indischen, christlichen und muhammedanischen Quietisten vollkommen fremd. Und selbst die christlichen werden oft wenig Kunde von einander gehabt haben z. B. *Molinos* und die *Guion* vom *Tauler*, oder *Gichtel* von jenen beiden. Auch scheinen die meisten wenig gelesen zu haben. Dennoch reden sie alle vollkommen übereinstimmend. Diese große Übereinstimmung, im Verein mit der großen Zuversicht und Festigkeit ihres Vortrages bestätigt ihre Lehre als das, wofür sie sie geben: Aussage über innere Erfahrung. Da diese innere Erfahrung überall dieselbe ist, so lehren alle Quietisten, obwohl völlig unabhängig von einander, ja durch Zeitalter, Weltteile und Religionen von einander abgeschnitten, doch ganz und gar dasselbe, so sehr, daß sogar der große Unterschied in der Bildung, indem einige wie Molinos gelehrt, andere, wie Gichtel und viele mehr, ungelehrt sind, keinen merklichen Unterschied in der Lehre verursacht, ebensowenig als die Verschiedenheit der Zeitalter, der Nation, des Geschlechts jenes vermag. Die innere Erfahrung, aus der oder wenigstens von der sie alle reden, ist nun aber eine solche, die sich nicht von uns andern wiederholen und dadurch prüfen läßt; sondern sie wird nur wenigen Begünstigten zuteil, deshalb sie den Namen Gnadenwirkung erhalten hat. Dies ist es, was sie uns verdächtig macht. Jedoch, wenn zu weit verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Weltteilen,

einige durch Stand, Alter und Geschlecht sehr verschiedene Menschen aufträten und von einem Lande erzählten, in dem sie gewesen, das uns unbekannt ist, von dessen Nichtvorhandensein wir aber auch keinen Beweis hätten und diese Leute sprächen ungeachtet obiger großer Verschiedenheiten und bei offenbarer Unbekanntschaft des einen mit dem andern und seinen Nachrichten, doch völlig und genau übereinstimmend von jenem Lande; so würden wir wohl schwerlich noch Zweifel über die Existenz und wesentliche Beschaffenheit jenes Landes hegen. Denn wo unmittelbare Erfahrung nicht hingelangen kann, muß man sich mit dem Zeugnis anderer begnügen und hat nur zu prüfen, ob es unverdächtig sei".

„Nun steht aber das Thema der quietistischen Mystiker in genauer Verbindung mit dem Thema der Metaphysik. Daher hat jede Metaphysik die Quietisten entweder abzuweisen, welches nur geschehen kann, indem sie solche entweder für Betrüger oder für Verrückte erklärt; oder sie muß sie gelten lassen und ihre Aussagen bestätigen. Alle bisherigen metaphysischen Systeme müssen, um konsequent zu sein, erstere Partie ergreifen, sobald der Gegenstand zur Sprache kommt: das meinige ist das erste und einzige, welches entschieden die zweite Partie ergreift, und ich halte diesen Umstand für kein unbedeutendes Merkmal seiner Wahrheit. —

Wer hierüber stutzig wird, lese den Molinos, die Guion, den Tauler, den Gichtel usw., vergleiche sie mit den Upanischaden, den Lehren der Buddhaisten und endlich den Schriften der Sufis und sehe zu, ob man mit gutem Gewissen diese Leute für Betrüger und Verrückte erklären kann; zumal da es eine sonderbare Verrücktheit wäre, die sich so gleichförmig unter den möglichst verschiedensten Umständen ausspräche und von den ältesten und zahlreichsten Völkern der Erde zu Hauptlehren ihrer Religion erhoben wäre. Jedoch lese man alle erwähnten Schriften wirklich selbst, aufmerksam und genau und begnüge sich nicht mit Nachrichten aus der zweiten Hand;

denn jeder muß selbst vernommen werden, ehe man ihn verdammt.

Die ganze Frage nach der quietistischen Mystik abweisen und dahingestellt sein lassen, darf aber keine Metaphysik, wann man die Frage aufwirft, weil wie gesagt, das Thema der Mystiker eben ihr eigenes ist. Diese Frage, in deren Beantwortung meine Metaphysik von jeder andern abweicht, ist also ein Punkt, wo ich jede erwarte und verlange, daß sie sich darüber ausspreche. Und wenn im Urteil der Zeitgenossen meine paradoxe und beispielslose Übereinstimmung mit den Quietisten als ein offenbarer Stein des Anstoßes erscheint, so sehe ich im Gegenteil eben darin ein Probezeichen ihrer Ächtheit und verlange von jeder Metaphysik die ausdrückliche Entscheidung, ob die Quietisten Betrüger oder Verrückte sind, der sie sich nicht entziehen kann, und durch die sie in jedem Fall sich selbst das Urteil spricht, da keiner, der die quietistischen Mystiker wirklich gelesen hat, sie wird für Betrüger oder Verrückte halten können". —

Das wären ein paar der wichtigsten Äußerungen Schopenhauers über Mystik und Mystiker. Sie alle drängen uns zur Frage hin, was konnte wohl einen Mann der Wissenschaft, als welcher Schopenhauer doch gilt, veranlassen, in dieser Weise Stellung zu nehmen zu einer Geistesrichtung, der die exakte Forschung schon seit Jahrhunderten mit einem gewissen Mißtrauen begegnet ist, und die daher immer mehr oder weniger in Mißkredit gestanden hat?

Um einer Lösung dieser Frage näher zu kommen, wollen wir zunächst auf ein spezielles Erlebnis, das seinem ganzen Wesen nach entschieden mystischen Charakter hat, etwas näher eingehen. Dieses eigenartige Erlebnis hat überall da, wo es bewußt stattgefunden, bei Mystikern sowohl wie bei Philosophen, Künstlern oder sonst geistig bedeutenden und tief angelegten Naturen, einen großen Eindruck hinterlassen, ja auf manchen Menschen einen oft für das ganze Leben bestimmenden Einfluß ausgeübt. Wir

meinen das Ich-Ereignis, wenn man einen Ausdruck Otto Weiningers aufgreifen darf. Ehe wir freilich auch bei Schopenhauer Spuren solchen Erlebnisses aufweisen, das ihm die Tiefen seiner eigenen Individualität zum ersten Mal klar aufgedeckt haben mag, wollen wir anhand überlieferter Mitteilungen von verschiedenen Persönlichkeiten dieses Phänomen kurz charakterisieren!

Daß das Ich-Ereignis nicht restlos mit dem Intellekt zu begreifen ist, sondern, als ein subjektives Phänomen, selber erlebt werden muß, um seinem Wesen und seiner Bedeutung nach richtig gewürdigt zu werden, ist leicht einzusehen. Mit diesem Ich-Ereignis scheint bei manchen Menschen merkwürdigerweise die Entstehung einer festbestimmten Weltanschauung im Zusammenhang zu stehen; ja gelegentlich ist es geradezu die Geburtsstunde eines großen Systems oder eines erhabenen Kunstwerks, in dem ja auch eine Art Weltanschauung zum Ausdruck gelangt. Otto Weininger sagt über das Ich-Ereignis [siehe „Geschlecht und Charakter", S. 216].

„Das Ich-Ereignis kennt jeder bedeutende Mensch. Ob er nun in der Liebe zu einem Weibe erst sein Ich finde und sich seines Selbst bewußt werde — denn der bedeutende Mensch liebt intensiver als der unbedeutende — oder ob er durch ein Schuldbewußtsein, wieder vermöge eines Kontrastes, zum Gefühle seines höhern echten Wesens gelange, dem er in der bereuten Handlung untreu wurde — denn auch das Schuldbewußtsein ist im bedeutenden Menschen heftiger und differenzierter als im unbedeutenden; ob ihn das Ich-Ereignis zum Eins-Werden mit dem All, zum Schauen aller Dinge in Gott führe, oder ihm vielmehr den fruchtbaren Dualismus zwischen Natur und Geist im Weltall offenbare, und in ihm das Erlösungsbedürfnis, das Bedürfnis nach dem inneren Wunder, wachrufe: immer und ewig ist mit dem Ich-Ereignis zugleich der Kern einer Weltanschauung, ganz von selbst, ohne Zutun des denkenden Menschen, bereits gegeben. Weltanschauung ist nicht die große Synthese, die am jüngsten

Tage der Wissenschaft von irgend einem besonders fleißigen Mann, der durch alle Fächer der Reihe nach sich durchgearbeitet hat, vor dem Schreibtisch inmitten einer großen Bibliothek vollzogen wird, Weltanschauung ist etwas Erlebtes, und sie kann als Ganzes klar und unzweideutig sein, wenn auch im einzelnen noch so vieles vorderhand in Dunkelheit und Widerspruch verharrt. Das Ich-Ereignis aber ist Wurzel aller Weltanschauung, d. h. aller Anschauung der Welt als ganzer, und zwar für den Künstler nicht minder als für den Philosophen. Und so radikal sonst die Weltanschauungen voneinander differieren, eines wohnt ihnen allen, soweit sie den Namen einer Weltanschauung verdienen, gemeinsam inne; es ist eben das, was durchs Ich-Ereignis vermittelt wird, der Glaube, den jeder bedeutende Mensch besitzt: die Überzeugung von der Existenz eines Ich oder einer Seele, die im Weltall einsam ist, dem ganzen Weltall gegenübersteht, die ganze Welt anschaut".

Derselbe Verfasser nennt [ebenda S. 214 ff.] als historische Beispiele einige Persönlichkeiten, von denen solche Erlebnisse bekannt sind, Jean Paul, Novalis und Schelling. — Vielleicht ist auch ein weihevoller Ausspruch des dänischen Moralisten Sören Kierkegaard[1]) von diesem Gesichtspunkte aus zu betrachten, nämlich:

„Ich habe in einem frühern Brief die Bemerkung gemacht, geliebt zu werden gäbe dem menschlichen Wesen eine Harmonie, die nie ganz verloren gehen kann; nun sage ich: Wenn ein Mensch eine Wahl getroffen hat, so gibt das demselben einen unverlierbaren Wert. Es gibt viele Menschen, die außerordentlich viel darauf geben, daß sie diesen oder jenen bedeutenden Mann von Angesicht zu Angesicht gesehen haben. Diesen Eindruck vergessen sie niemals, und doch — wie bedeutungsvoll ein solcher Augenblick sein mag, er ist nichts gegen den Augenblick der Wahl. —

[1]) Siehe „Entweder — Oder". Ein Lebensfragment, herausgegeben von Viktor Eremita; Lpz. 1885, S. 470.

Wenn um einen her alles stille geworden ist, feierlich wie eine sternenhelle Nacht, wenn die Seele sich allein fühlt in der ganzen Welt, dann zeigt sich ihr nicht ein ausgezeichneter Mann, sondern die ewige himmlische Macht, und das Ich wählt sich selber, oder richtiger, es empfängt sich selber. Dann hat die Seele das Höchste gesehen, was kein sterbliches Auge sehen kann, und was nie wieder vergessen werden kann. Da empfängt die Persönlichkeit ihren Ritterschlag, der sie für eine Ewigkeit adelt. Dadurch wird der Mensch kein anderer als er vorher war, sondern er wird nur der, der er schon zuvor war".

Dieses Ich-Ereignis ist wohl aufzufassen als ein mystisches Anfangserlebnis, das, wie es scheint, bei jedem Menschen, der die dazu nötige innere Reife erlangt hat, stattfinden kann. Freilich behaupten in der Regel nur die wirklichen Mystiker, von diesem Anfangserlebnis in gerader Richtung fortzuschreiten dem mystischen Enderlebnis, der sog. geistigen Wiedergeburt entgegen.

Wilhelm von Scholz formuliert in seiner kleinen Schrift „Deutsche Mystiker", Berlin 1908 das Problem der Mystik als ein Fortschreiten vom mystischen Anfangserlebnis zum mystischen Enderlebnis. Er charakterisiert ersteres folgendermaßen: „Ich kann nicht glauben, daß es irgend einen Dichter oder einen Weisen gegeben hat, in dessen früher Zeit nicht auch diese Durchbrechung des umgrenzten Ichs Ereignis wurde". Scholz denkt sich unter der Durchbrechung des umgrenzten Ichs jedenfalls das Durchbrechen der Persönlichkeit; denn das wahre Ich reicht nach mystischer Auffassung weit über die bloße Persönlichkeit hinaus.

Oft schon dürfte einem Menschen wohl mit dem Eintritt dieses Erlebnisses auch der Anstoß zu wahrhaft geistigem Produzieren gegeben worden sein, und das scheint auch bei Schopenhauer der Fall gewesen zu sein. Dies läßt sich vielleicht so begründen: Solange man als festes Ich sich selbst noch nicht erfaßt hat, kann man nicht mit

wirklicher Erkenntnis den Dingen auf den Grund gehen. Je schärfer nämlich der Strich gezogen ist zwischen Subjekt und Objekt, je mehr sich der Mensch als ein der ganzen übrigen Unendlichkeit gegenüberstehendes Ich fühlt, um so deutlicher wird sich in ihm die objektive Welt wiederspiegeln. Die nach der Erfassung seiner selbst aber anhebende Erkenntnis hat den weitern Zweck, das Subjekt dem Objekt wieder zu nähern, jene Kluft zwischen Ich und Nicht Ich zu überbrücken, die zum Zwecke der Erkenntnis einmal geschaffen werden mußte; d. h. mit andern Worten, der Mensch arbeitet sich auf dieser Stufe bewußt allmählich hindurch zur „Wiedergeburt aller Dinge im Geiste", wie die Mystik sich ausdrückt. Nun werden wir die mögliche Tragweite der Worte wohl ermessen können, die Schopenhauer als Anmerkung zu den Notizen über das Fichtesche Kolleg „Über das Studium der Philosophie" geschrieben hat [N. IV, S. 86]:

„Jenen Blitz der Evidenz gibt es, aber nur da, wo das Gebiet des wahren Wissens aufgeht, über alle Erfahrung. Es kommt ein Augenblick, wo die ganze Welt der Erscheinung verbleicht, überstrahlt von dem Ich, das seine Realität und die einer übersinnlichen Welt erkennt; wie ein Schattenspiel verschwindet, wenn ein Licht angezündet wird. Der Augenblick mag wenigen kommen, den ächten Philosophie; Platon spricht daher: *Πολλοὶ μὲν ναρθηκόφοροι, βακχοὶ δέ γε παυροί.*" —

Wenn bei Schopenhauer jenes Ich-Erlebnis sich wirklich in der ereignisvollen Weise abgespielt hat, wie er es schildert (dies müßte um sein 22. Altersjahr herum geschehen sein), so hätten wir hier einen festen Punkt entdeckt, den wir entschieden als mystisch ansprechen dürfen. Wir werden weiter unten anhand einiger Zitate zeigen, daß auch den älteren Mystikern diese Selbsterkenntnis oder Selbstempfängnis durchaus bekannt gewesen und ihrer großen Wichtigkeit nach von ihnen immer richtig gewürdigt worden ist. Durch jenes Erlebnis mochte Schopenhauer erst eigentlich die tiefere Anregung zu innerlicher

Versenkung und Selbstbeobachtung erhalten haben und sich so allmählig klar geworden sein über den Zusammenhang zwischen der kleinen und der großen Welt. Wir finden in seinen Schriften Stellen genug, wo er den eminenten Wert der Selbsterkenntnis betont; ja er nimmt für sich sogar das Verdienst in Anspruch, die Bedeutung dieser Idee durch seine Lehre dem philosophischen Verständnis erst eigentlich nahe gerückt zu haben. Ein paar Belege dafür:

„Dies ist die eigentliche Originalität meiner Lehre, wodurch sie durchaus im Gegensatz steht mit allen früheren Versuchen, und von Grund auf die Methode der Untersuchung ändert. — Nicht aus der Erscheinung das Ding an sich, was ewig mißlingen mußte, sondern umgekehrt, soll erklärt werden. — Aus dir sollst du die Natur verstehn (*Γνῶθι σαυτόν*), nicht dich aus der Natur. Das ist mein revolutionäres Prinzip" [N. IV, § 636]:

Ein andermal sagt Schopenhauer [N. IV, § 402]: „Die Narren, welche heutzutage philosophische Schriften abfassen, haben zur innersten festen Überzeugung, die sie gar nicht einmal in Frage ziehen, diese, daß der letzte Zweck und das Ziel aller Spekulation sei — Erkenntnis Gottes; während er nichts anderes ist, als Erkenntnis seines eigenen Selbst; wie sie schon hätten am Tempel zu Delphi lesen, oder wenigstens von Kant lernen können: aber der hat eigentlich so wenig Einfluß auf sie, als ob er 100 Jahre nach ihnen lebte".

Ferner ebenda § 649: „My greatest enjoyments are those of my own mind to which, for me, no others are comparable, whatever they might be. Therefore if I possess myself, I have every thing, having the main-point: but if I do not possess myself, I have nothing, whatever other things I might posses". — — — Sehr deutlich ausgesprochen ist der Wert der Selbsterkenntnis auch in den Worten, die dieser Arbeit als Motto vorangestellt sind.

Es läßt sich jetzt wohl auch einsehen, warum Schopenhauer die Philosophie so nahe an die Kunst herange-

rückt, ja sie sozusagen mit ihr identifiziert hat. Ein Kunstwerk wie ein philosophisches System entspringen intuitiven Konzeptionen, die als solche gleichsam Urphänomene bedeuten, über deren Entstehung weder Philosoph noch Künstler Genaueres anzugeben wissen. Beide bilden in vorzüglichen Augenblicken nur Gefäße, in die ein eigentümlicher Inhalt einfließt, der erst von diesem Moment an unter der Obhut des Bewußtseins steht und dann weiter ausgebaut werden kann. Schopenhauer verkehrte viel mit Künstlern, hatte sich also über solch irrationale Phänomene genügend unterrichten können. Sein Leben lang hat er innerlich auch der Kunst wohl ebenso nahe gestanden als der Mystik, deren tieferes Wesen er vielleicht nicht direkt erfaßt hatte, sondern mehr auf dem Umweg durch die Kunst: diese selber aber wurzelt wohl letzten Endes in einem mystischen Fühlen, dem mit gewöhnlichen Verstandesbegriffen nicht beizukommen ist. Schopenhauer hätte fast so gut ein Künstler werden können wie ein Philosoph; denn die spezifische Begabung, die beiden bis zu einem gewissen Grade gemeinsam ist, hat er besessen.

Es ist interessant, Schopenhauers Äußerungen über das Verhältnis zwischen Philosophie und Kunst näher kennen zu lernen; denn sie sind geeignet, manchen Lichtstrahl in sein Inneres zu werfen. Das Wichtigste, was er über dieses Verhältnis zu sagen hatte, findet man vielleicht am prägnantesten ausgedrückt unter den Aufzeichnungen im Nachlaß, „Neue Paralipomena", Kap. 1. Hier ein paar der schlagendsten Stellen: „Die Philosophie ist so lange vergeblich versucht, weil man sie auf dem Wege der Wissenschaft, statt auf dem der Kunst suchte. Daher hat keine Kunst so entsetzliche Pfuscherei aufzuweisen, als diese. Man suchte das Warum, statt das Was zu betrachten; man strebte nach der Ferne, statt das überall Nahe zu ergreifen; man ging nach außen in allen Richtungen, statt in sich zu gehen, wo jedes Rätsel zu lösen ist. — — —"

Ferner: „Aus diesen Ideen wieder Begriffe zu bilden und zu ordnen, aber vollständige und reiche, die das

Gepräge ihres Ursprungs tragen, und diese zu einem systematischen Ganzen, zu einer Wiederholung der Welt im Stoff der Vernunft, den Begriffen, zusammenzusetzen, das ist die Methode, durch die ich eine Philosophie schaffen will; statt daß man bisher sie immer durch Anwendung des Satzes vom Grunde zu finden hoffte, der aber nur für die Wissenschaft taugt, die Philosophie hingegen eine Kunst ist." (ebenda § 14.)

„So soll auch die Philosophie allgenugsam werden, herausgehoben aus dem rastlosen Strom, der die Wissenschaften trägt, zur feststehenden ruhigen Kunst." (ebend. § 15.)

„Wer also bei Begriffen bleibt, wird kein Künstler und Philosoph: dieser muß den Begriff, die Vernunft fahren lassen und unbefangen anschauen mit Sinnlichkeit und Verstand, eben damit er alsdann die Begriffe und die Vernunft bereichere. So muß der Held das Leben aufgeben, um das Leben zu gewinnen." [ebenda § 16.]

Die wahre Kunst und somit auch die Philosophie, welche, sofern sie „nicht Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde, sondern Erkenntnis der Idee ist, allerdings den Künsten beizuzählen ist", setzen nach Schopenhauer freilich große intuitive Persönlichkeiten voraus. Dem Philosophen kommt speziell noch die Aufgabe zu, die anschaulich intuitiv erfaßte Idee abstrakt in Worten darzustellen, d. h. in ein lehrbares Wissen zu verwandeln. „Meint ihr denn", ruft Schopenhauer aus, „die Philosophie werde nicht sein wie jedes echte Kunstwerk, das unerreichbare Maß, an dem jeder seine eigne Höhe mißt? sondern sie werde sein wie ein Rechnungs-Exempel, das auch der Beschränkteste und Geistesärmste sich vollständig aneignen und übersehen kann?" [N. IV, § 27.] Die Philosophie gehört also niemals der Masse, sondern sie ist das kostbare Gut weniger Auserlesener, oder wie Schopenhauer selber sagt: „Die echte Philosophie ist nicht geeignet, vom Katheder als für alle gemacht gelehrt zu werden. Sondern von außerordentlichen Geistern für außerordentliche Geister gemacht, muß sie,

in Schriften aufbewahrt, jedem, der sie sucht, zugänglich sein; den übrigen bleibt sie ein verschlossenes Buch." (N. IV, § 35.]

„Die Philosophie ist nicht das Werk eines vernünftigen Kopfes, der mit dem aufrichtigsten Vorsatz sich hinsetzt, alle seine Hauptbegriffe vornimmt und aneinanderhält, um zu versuchen, wie und wo sie wohl am besten zusammenpassen. — — — Er faßt nur auf, was das Objekt von außen darbietet und die Stunde von innen gestattet, fixiert des Geschaute zum Gedachten und legt das Resultat in Worten nieder, unbekümmert, wie jegliches zum Übrigen paßt, wenn es nur wahr ist, weil eine Wahrheit die andere nie umstoßen kann und aus dem Verein aller die Hauptwahrheit erwachsen wird, — — —". [ebenda § 36.]

Aus solchen Überzeugungen heraus ist zu verstehen, warum Schopenhauer dem Genie, das seinem Wesen nach die Fähigkeit der reinen Kontemplation, des Erkennens der Ideen darstellt, eine so große Bedeutung zugemessen hat. Das Genie repräsentiert gleichsam den Weltgeist; denn „Weltseele ist der Wille, Weltgeist das reine Subjekt des Erkennens". (ebenda § 472.] Im genialen Menschen feiert also die Natur ihren Triumph![1])

Der Sinn für die große Persönlichkeit mußte Schopenhauer tief innewohnen. Das kommt auch in seiner Lehre deutlich zum Ausdruck, und man kann daher verstehen, warum er dem Menschen überhaupt eine so vorzügliche Stellung im Dasein eingeräumt hat. — Nach ihm sind die Menschen bekanntlich durch und durch in die Erscheinung getretener Wille, haben aber die Fähigkeit, diesen Willen in sich zur Selbsterkenntnis gelangen zu lassen. Darin liegt gewissermaßen der letzte Sinn unseres Daseins. Mit seinen eigenen Worten: [Bd. I, § 55, S. 375]

„Aber der Mensch ist die vollkommenste Erscheinung

[1]) Vergl. über „Genie" ferner N. IV, Kap. 4, §§ 118 ff. Daselbst ist auch die Rede vom Zusammenhang zwischen Genie und Tugend, ferner zwischen Genialität und Geschlechtlichkeit. Auch sonst noch hat er sich öfters über das Wesen des Genius geäußert.

des Willens, welche, um zu bestehen, wie im zweiten Buche gezeigt, von einem so hohen Grade von Erkenntnis beleuchtet werden mußte, daß in dieser sogar eine völlig adäquate Wiederholung des Wesens der Welt, unter der Form der Vorstellung, welches die Auffassung der Ideen, der reine Spiegel der Welt ist, möglich ward, wie wir sie im dritten Buche kennen gelernt haben. Im Menschen also kann der Wille zum völligen Selbstbewußtsein, zum deutlichen und erschöpfenden Erkennen seines eigenen Wesens, wie es sich in der ganzen Welt abspiegelt, gelangen".

Wie stellen sich nun die Mystiker zur Selbsterkenntnis? Es ist eine eigenartige Erscheinung, daß in der abendländischen, speziell in der deutschen Mystik mehr Wert auf die Selbsterkenntnis gelegt wird, als z. B. in der ältern orientalischen, wie sie etwa in den Veden und Upanischaden dargestellt ist. Im Abendlande scheint die Individualität eine viel größere Rolle zu spielen, überhaupt eine wesentlich andere Bedeutung zu haben als bei den alten Völkern des Orients. — Es gilt als eine alte Weisheit, daß die Selbsterkenntnis ebenso wichtig wie schwer zu erlangen ist. Auch Schopenhauer weist darauf hin, daß sich uns schon bei den ersten Schritten zum *γνῶθι σεαυτόν* ganz erhebliche Schwierigkeiten in den Weg stellen. Von vielen Mystikern sind daher spezielle Anleitungen gegeben, Wegweisungen niedergeschrieben worden, wie man zur wirklichen Erkenntnis seiner selbst gelangen könne. Wir wollen im folgenden ein paar prägnante Äußerungen über Selbsterkenntnis aus der mystischen Literatur anführen; wir werden daraus lernen, wie sehr die verschiedensten Mystiker über diesen Punkt stets einig gewesen sind.

Plotin z. B. schreibt in seinen Enneaden: [Ausg. u. Übers. von O. Kiefer, Jena 1905; IV, 7, 15.] „Denn die Seele schaut die Weisheit und Gerechtigkeit nicht, wenn sie irgendwie die äußern Dinge durchläuft, sondern wenn sie zu sich selbst zurückkehrt und sich selbst denkend erfaßt; dann schaut sie die in ihr selbst errichteten gött-

lichen Bilder, welche sich im Laufe der Zeit mit Rost bedeckt haben, aber jetzt wieder rein geworden sind; — —".

Auch Scotus Erigena[1]) spricht tiefsinnig über die Selbsterkenntnis. Der Mensch vor dem Sündenfall, meint er, erkannte sich selbst und liebte sich und seine Erkenntnis demgemäß; infolge des Sündenfalls aber hat die Selbsterkenntnis und damit die Selbstliebe des Geistes aufgehört; der Mensch kann bloß noch darnach streben, die Grenzen zu bestimmen, wie weit er sich selbst erkennt und sich selbst in der Erkenntnis liebt; erst durch gänzliche Hinwendung zu seinem Schöpfer erreicht er dessen vollendetes Abbild. „Und dies ist die höchste und fast einzige Stufe, heißt es da weiter, zur Erkenntnis der Wahrheit, d. h. der menschlichen Natur, sich selber vorher zu erkennen und zu lieben und dann die ganze Erkenntnis zum Preise, zur Erkenntnis und zur Liebe des Schöpfers zu verwenden. Denn wenn der Geist das in ihm selber Vorhandene nicht kennt, wie soll er Verlangen haben, das über ihn Hinausgehende kennen zu lernen?"

Nicht minder dringend raten auch unsere deutschen Mystiker, ein Meister Eckhart, Johannes Tauler, Jakob Böhme, Valentin Weigel usw., den Weg zur Selbsterkenntnis zu betreten! Nach Meister Eckhart gelangt der sich auf sich selbst besinnende Mensch im tiefsten Grunde seiner Seele schließlich zum „Fünklein", das aufzuleuchten beginnt, sobald der Mensch sich im tiefsten Grunde selber gefunden hat. Dieses Fünklein ist dann eine neue Art von Erkenntnisorgan, das dem suchenden Menschen allmählig eine ganz neue, geistige Welt erschließt.

In der Predigt von der Vollendung der Seele sagt er von jenem geheimnisvollen Punkt im Innern der Seele: [Büttn. Ausg., S. 84.]

„Wohl! Nun wird man fragen, wie es um die verlorene Seele stehe: ob sie sich denn wiederfindet oder nicht? Darauf will ich antworten, wie es mich dünkt:

[1]) Siehe „Einteilung der Natur", übers. von L. Noack, Leipzig 1870. Buch II, Kap. 32.

nämlich daß sie sich wiederfinde, und zwar an dem Punkte, wo ein jegliches vernunftbegabte Wesen sich seiner selbst bewußt wird. Denn wenn sie auch sinkt und sinkt in der Einheit des göttlichen Wesens, sie kann doch nimmer auf den Grund kommen. Darum hat ihr Gott ein Pünktlein gelassen, an dem kehrt sie sich wieder um, in ihr Selbst, und findet zu sich zurück und erkennt sich — als Kreatur. Das gerade ist der Seele wesentlich, daß sie ihren Schöpfer nicht zu durchgründen vermag."

Für den Verfasser der „Deutschen Theologie" ist die Selbsterkenntnis geradezu das Eine, was not ist, wie „eine Stimme vom Himmel" klingt ihm das Wort: Mensch, erkenne dich selbst! Er kann daher von der Selbsterkenntnis sagen [S. 13]: „Denn wer sich selber eigentlich und in Wahrheit erkennt, das geht über alle Künste: es ist die höchste Kunst! So du dich selber recht erkennst, so bist du vor Gott besser und löblicher, denn daß du dich nicht erkennst und känntest den Lauf der Himmel und aller Planeten und Sterne, und auch aller Kräuter Kräfte, und alle Komplexion und Veranlagung aller Menschen, und die Natur aller Tiere, und besäßest dazu noch alle Wissenschaft aller derer, die im Himmel und auf Erden sind".

Valentin Weigel schrieb sogar eine besondere Schrift unter dem Titel „Erkenne dich selbst", worin er zeigt, wie man von der gewöhnlichen sinnlichen zur höhern oder Selbsterkenntnis gelangen könne.

Und der Dichter-Mystiker Angelus Silesius singt:

„Mensch, geh nur in dich selbst;
Denn nach dem Stein der Weisen
Braucht man nicht erst in fremde Länder reisen."

Wenn man bei großen Persönlichkeiten nachforscht, — es brauchen nicht nur Mystiker zu sein, sondern das gilt für Menschen überhaupt, die das Geistige suchen, — was sie aus ihrem dumpfen Schlummer aufgerüttelt, sie zum Erstreben eines neuen Lebens entflammt und schließlich vielleicht zur Selbsterkenntnis geführt hat, so wird man

finden, daß es in den meisten Fällen innere Konflikte, tief in ihre Seele einschneidende Widersprüche gewesen sind. An solchen fundamentalen Widersprüchen hat auch Schopenhauer gelitten. Schon Wilh. Windelband macht einmal [„Geschichte der neuern Philosophie", II. Bd., S. 375, 4. Aufl.] darauf aufmerksam:

„Und so geht am Schlusse der Schopenhauer'schen Philosophie klar und deutlich das dialektische Prinzip des Widerspruchs hervor, worin sie ihren historischen Ursprung hatte: Der dumme Wille — wüßte man nur wie — hat das vernünftige Bewußtsein erzeugt, das ihn zu überwinden berufen ist. Dieser Zwiespalt zwischen dem Willen und dem Intellekt beherrscht die ganze Philosophie Schopenhauers: er bildet die Einheit seiner Lehre wie seiner Persönlichkeit und seines Lebens".

Diese in den Tiefen seiner moralischen Persönlichkeit wurzelnden Dissonanzen waren aber, das wußte Schopenhauer ganz genau, für sein geistiges Schaffen von enormer Bedeutung. Aus ihnen heraus wurde vielleicht letzten Endes sein mystischer Grundtrieb geboren. Es läßt sich denken, daß er diesem Trieb eine andere Direktive hätte erteilen können, als es geschehen ist; dann wäre er möglicherweise ein Heiliger geworden oder — das Gegenteil. So aber hatte er die Wucht seines Willens auf den Intellekt abgelenkt. Das geistige Schaffen war für ihn oft eine förmliche Befreiung von innern Konflikten. Unter diesem Gesichtspunkte nur sind gewisse Aussprüche, die zum Teil schon vom jungen Schopenhauer herrühren, richtig zu verstehen. So z. B.: „Wollen! Großes Wort! Zunge in der Wage des Weltgerichts! Brücke zwischen Himmel und Hölle! Vernunft ist nicht das Licht, das aus dem Himmel glänzt, sondern nur ein Wegweiser, den wir selbst hinstellen, nach dem gewählten Ziel ihn richtend, daß er die Richtung zeige, wenn das Ziel selbst sich verbirgt. Aber richten kann man ihn nach der Hölle wie nach dem Himmel". [N. IV, § 345.]

Man lese dazu ferner noch daselbst § 330, der mit

einem Zitat aus Goethe anhebt: „Nur der Mangel erhebt über dich selbst dich hinweg". Schopenhauer fährt dann fort: „Solange man hat, was den Willen befriedigt oder nur Befriedigung verspricht, kommt es zu keiner genialen Produktion: denn die Aufmerksamkeit ist auf die eigene Person gerichtet. Nur wenn die Wünsche und Hoffnungen zunichte werden, unabänderliche Entbehrung sich zeigt und der Wille unbefriedigt bleiben muß, nur dann fragt man sich: Was ist diese Welt? — — — Man hat immer die genialen Menschen heftig und leidenschaftlich gefunden. Ursprünglich liegt dies daran, daß nur ein gewaltiger Wille zugleich ein ungewöhnliches Maß von Erkenntniskraft hat: aber es ist auch Bedingung zum genialen Schaffen: — — — Dem Genie gibt sein beigesellter heftiger, gewaltiger Wille den Anlaß zur Entzweiung mit der Welt, welche dem interesselosen Kontemplieren derselben vorhergehen muß".

Etwas weiter unten heißt es: „Erst nachdem wir mit der wirklichen Welt in gewissem Grade entzweit und unzufrieden sind, wenden wir uns um Befriedigung an die Welt des Gedankens". —

Trotzdem Schopenhauer genau wußte, daß er weder ein Mystiker noch ein Heiliger war, und daß zum Philosophen noch etwas hinzukommen müsse, was ihn dann erst zum Mystiker machen würde, so darf man behaupten, daß er einen tiefen Hang zur mystischen Geistesrichtung in sich verspürte, und daß vielleicht die stärkste Seite dieses Hanges in seinem tiefen Gefühl für Moralität begründet liegt. Auf dem Gebiete der Moral ist daher auch sein philosophisches Lehrgebäude mit den Anschauungen der Mystiker am meisten übereinstimmend. Die letzten Konsequenzen seiner Ethik sind mystisch. „Ich werde mystisch", sagt er selber einmal, „wo ich das Ende aller Erkennbarkeit angebe und auf das Leben der Heiligen und die christliche Malerei verweise, — am Ende des vierten Buches". [Handschr. Nachl.; Bd. 13, Quartant], S. 35.]

Aus allen seinen Lehren läßt sich ein Zug tiefer, leidvoller Sehnsucht nach bleibenden, nach absoluten Lebensinhalten herausfühlen, und tatsächlich war in ihm die Diskrepanz zwischen dem, was ihm die Welt bieten konnte und dem, was er von der Welt forderte, besonders scharf ausgeprägt. Das machte gleichsam sein ganzes Leben zu einer innern Leidensgeschichte. „Dem Philosophen", sagt er und meint wohl sich damit, „ist das Leben durchaus ungenügend, er mag sich nicht wohl darin sein lassen und kann nicht, wenn er auch möchte: er gibt es auf, versäumt die Vorteile desselben an sich zu bringen, entfernt sich von ihm, um es in der Entfernung im Ganzen zu übersehn, es zu konterfeien; hieran entfaltet er seine Kräfte, und dies ist der bessere Teil seines Lebens: was seine Person betrifft, so reicht sie das Konterfei hin, sprechend, so ist das Ding, das ich nicht mochte". [N. IV, § 633.]

Aus solchen Konflikten resultierte schließlich bei Schopenhauer eine gewisse lebensfeindliche Stimmung, eine Neigung zur Einsamkeit; denn, meint er, „der wahre, tiefe Friede des Herzens und die vollkommene Gemütsruhe — — sind allein in der Einsamkeit zu finden und als dauernde Stimmung nur in der tiefsten Zurückgezogenheit". [IV, S. 471.] Oder wie er, seine eigene Gemütsstimmung charakterisierend, sich einmal schroff ausdrückt: „Alle Lumpe sind gesellig, zum Erbarmen: daß hingegen ein Mensch edlerer Art sei, zeigt sich zunächst daran, daß er kein Wohlgefallen an den Übrigen hat, sondern mehr und mehr die Einsamkeit ihrer Gesellschaft vorzieht und dann allmählig, mit den Jahren, zu der Einsicht gelangt, daß es, seltene Ausnahmen abgerechnet, in der Welt nur die Wahl gibt zwischen Einsamkeit und Gemeinheit". [ebenda S. 478.]

Er führt in demselben Zusammenhang einige Stellen an, in denen sich auch Mystiker über die Einsamkeit aussprechen. Bekanntlich spielt ja der Zug nach Weltabgeschiedenheit in der Mystik eine große Rolle. Allerdings faßt man hier diesen Begriff innerlicher auf, als das bei

Schopenhauer der Fall ist, der Abgeschiedenheit gelegentlich identifiziert mit Abgesondertheit. Wir erinnern hier an einen auch bei ihm zitierten Vers aus dem „Cherubinischen Wandersmann“:

„Die Einsamkeit ist not; doch sei nur nicht gemein:
So kannst du überall in einer Wüste sein“.

Ferner sei aufmerksam gemacht auf die wunderbare Predigt des Meister Eckhart „Von der Abgeschiedenheit“, worin es z. B. heißt: „Der äußere Mensch kann eine Tätigkeit üben, während doch der innere Mensch davon völlig frei und unbeweglich bleibt“. [M. Eckh. Schriften und Pred., Büttn. Ausg. Lpz. 1903, S. 9 ff.]

Auch Molinos[1]) ist der Ansicht, daß nur im Zustande innerer Einsamkeit und Abgeschiedenheit die Seele ihren Höhepunkt erreicht. „Die Weisheit offenbart sich in den Werken und Taten des Weisen; weil er, ein unumschränkter Herrscher über alle seine Leidenschaften, Erregungen und Neigungen, in seinem ganzen Tun als unbewegtes und stilles Gewässer erkannt wird, worin die Sonne der Weisheit sich in voller Klarheit spiegelt“.

So lehrt auch Schopenhauer, daß das principium individuationis nur dann ganz durchschaut werden könne und somit eine wahrhaft adäquate Erkenntnis der Wirklichkeit nur dann möglich sei, wenn der erkennende Mensch zum reinen Subjekt der Erkenntnis, zum klaren Weltauge geworden ist, in welchem sich die Dinge ungetrübt widerspiegeln.

Weiter preist Molinos die Einsamkeit: „Es gibt kein gesegneteres Leben als ein einsames, weil in diesem glücklichen Leben sich Gott selbst ganz der Kreatur hingibt und die Kreatur sich ganz ihrem Gott durch ein innerliches und köstliches Liebesband. O wie wenige gelangen dazu, diese wirkliche Einsamkeit zu schmecken“. — Diese Einsamkeit aber, diese Ruhe der Kontemplation wird nicht

[1]) Molinos: „Der geistl. Führer“, übers. aus dem Englischen von G. Priem; S. 100 ff.

ohne Mühe und innern Kampf errungen. Schopenhauer sehnte sich vielleicht gerade deshalb so sehr nach jenem innern Stillesein, weil sein physisches und seelisches Leben so voll Disharmonie und Widerspruch sich abspielte. In seinen frühesten Jahren schon hat sich in ihm eine gewisse Neigung zur Abkehr vom gewöhnlichen Treiben der Menschen, das ihn nicht befriedigen konnte, geltend gemacht, ein Hang nach Absonderung entstand daraus, der sich in der Folge immer mehr zu einer bleibenden Lebensstimmung verhärtete und schließlich, wie bekannt, die Form pessimistischer Misanthropie annahm. Daß einer solchen Persönlichkeit das Problem des Lebens, wie uns schon Gwinner berichtet, sozusagen zeitlebens zu schaffen gemacht hat, ist daher ganz natürlich. Wozu sich plagen und quälen, warum ein Leben voll Pein und innerer Zerrissenheit weiter leben, wenn es vielleicht doch keinen Sinn hätte? Solche Zweifel sollen einst den angehenden Mediziner für immer in die Arme der Philosophie getrieben haben, und dasselbe Thema sehen wir den greisen Philosophen als „Finale kurz vor seinem Tode nochmals behandeln" (Gwinner). Mit der zunehmenden Erkenntniskraft und inneren Größe eines Menschen steigert sich nach Schopenhauer nur noch die Empfänglichkeit für die Qualen und Leiden des Daseins. Für das Wesen und die Bedeutung des Leidens hatte er, ähnlich wie die Mystiker ein tiefes Verständnis, was in einem andern Abschnitt ausführlicher gezeigt wird. So führt er selber (Bd. II, S. 717) jenes bekannte Wort des Meister Eckhart an: „Das schnellste Tier, das euch trägt zur Vollkommenheit, das ist Leiden". Die Lebensbeschreibungen von Menschen, die gleich wie er durch ein Leben voller Kampf und Widerspruch hindurchgegangen sind, um vielleicht zu scheitern oder aber ein neues, höheres Leben zu erlangen, haben daher unsern Philosophen stets in hohem Grade angezogen. Er empfiehlt in seinen Schriften gelegentlich geradezu solche Werke. Besonderes Gewicht legte er auf die Autobiographie der französischen Mystikerin

Mme. Guyon, deren heroische Lebensgeschichte ihn mächtig angezogen hat.

Schopenhauer besaß ein tiefes Verständnis für die Tragweite der menschlichen Handlungen. Sein stark entwickeltes Verantwortlichkeitsgefühl ließ ihn niemals Genüge finden in dem Streben nach einem ruhigen, stillen Glück. Schon in jungen Jahren tat er deshalb den Ausspruch: „Keine abgeschmacktere Person läßt sich erdenken als der stoische Weise. Dies darum, weil er nicht weiß, wohin mit seiner Weisheit, weil er durch dieselbe in einem völlig befriedigenden, glücklichen, nichts weiter wünschenden Zustand sein soll, was eben dem innersten Wesen der Menschheit widerspricht. Dagegen ist der christliche Heiland eine vortreffliche Figur, voll poetischer Wahrheit und voll der höchsten Bedeutung; denn trotz aller Tugend und Vortrefflichkeit ist er im Zustand des größten Leidens. Das spricht gewaltsam das Leben und die Welt aus". [Manuskript-Band 19, Dresden 1814, Bogen C, C, C.]

Mit dieser persönlichen Lebensstimmung ging die Ausbildung seiner lebensfeindlichen Ethik Hand in Hand, die sich am Ende bekanntlich zu der paradoxen Forderung der Weltvernichtung zuspitzt. In diesem letzten Punkte entfernt sich Schopenhauer entschieden von der Auffassung der abendländischen Mystiker, die nicht eine Weltvernichtung, sondern im Gegenteil eine Höherwertung des Lebens und der Welt anstreben. Zwar finden wir auch bei den Mystikern, und vielleicht bei ihnen mehr denn bei andern Menschen, jene tiefgefühlte Sehnsucht nach einer höheren geistigen Welt; aber sie wollen diese Welt nicht dadurch erreichen, daß sie die Welt des nichtigen Scheines zertrümmern, aufheben, sondern sie wollen in ihr und durch sie den Geist finden, die Sinnenwelt mit dem Geiste durchdringen und veredeln, damit sie im Geiste von neuem geboren werde. — Jener erdrückende Pessimismus hat Schopenhauer wohl verhindert, zu den letzten Konsequenzen der mystischen Weltanschauung ja zu sagen! Die großen Mystiker des Abendlandes haben nicht nur

Anweisung gegeben, wie man dieser Welt der Verderbnis absterben könne, sondern auch den Menschen den Weg gewiesen, durch diese Welt des Scheines hindurch zu jener höhern, oft bloß geahnten geistigen Wirklichkeit zu gelangen.

Von all den Konflikten, die an den Menschen herantreten können, sind diejenigen, die in Form von Versuchungen ihn in innern Zwiespalt und in Leid stürzen, die wichtigsten, aber auch die gefährlichsten. In der Mystik redet man deshalb mehr von diesen Konflikten; man ist sich dabei aber auch bewußt, daß solche Versuchungen für die höhere Entwicklung eines Menschen unter Umständen sehr förderlich sein können.

Bei allen tiefer angelegten Naturen und so auch bei Schopenhauer hat die Versuchung immer eine große Rolle gespielt, und eine um so größere bei solchen Menschen, die von einer unwiderstehlichen Sehnsucht nach den letzten und höchsten Dingen getrieben, sich vom Sinnlichen und Nichtigen loszumachen suchten, um in der Welt des reinen Geistes endgültig Ruhe zu finden. So sagt Schopenhauer z. B. einmal aus einer, den Tiefen seiner eigenen Persönlichkeit entstammenden Erkenntnis heraus: „Im Stande der Unschuld, wo aus Mangel an Versuchung das Böse unterbleibt, ist daher der Mensch gleichsam nur der Apparat zum Leben, und das wozu dieser Apparat da ist, bleibt noch aus". Ein Leben voller besiegter Versuchungen ist offenbar rühmlicher als ein unschuldsvoll dahinfließendes; nur im Kampfe mit feindlichen Mächten erstarkt der Mensch innerlich und äußerlich. Schopenhauer weist auf Kain hin, den ersten Verbrecher, als auf das Sinnbild des schuldbeladenen Menschengeschlechtes. Infolge der sich einstellenden Reue aber erkennt Kain die Tugend und wird sich so der Bedeutung des Lebens bewußt. „Kain ist eine tragische Figur, bedeutender und fast ehrwürdiger als alle die unschuldigen Schlaraffen". [N. IV, § 224.] Abel, der unschuldsvolle Bruder Kains, wird von ihm erschlagen; er hätte niemals so tief eindringen können

in das Wesen der Welt, da er von Anbeginn im Einklang mit ihr lebte. Kain aber mußte durch den Zwiespalt hindurch sich wieder zur Einheit emporkämpfen. Er sollte durch eigene Kraft sich den Himmel wieder erringen, den er verlor. Kain ist also das Sinnbild der strebenden Menschheit! Das Wesen und der Sinn des Weltgeschehens liegt nicht in der Einheit schlechthin, sondern in der aus dem Bruche wieder hergestellten Einheit.

Schon Meister Eckhart kennt diese Tatsache und er drückt sich in der ihm eigenen religiösen Wendung folgendermaßen darüber aus: „Darum hat auch Gott die Sünde zumeist über die verhängt, die er zu großen Dingen berufen hatte, damit sie dadurch zu einer um so größeren Erkenntnis seiner Liebe gelangen können. Wenn Gott in irgend einer Weise will, daß ich auch Sünde getan habe, so wollte ich nicht, daß ich sie nicht getan hätte; denn so geschieht Gottes Wille auf Erden wie im Himmel, d. h. im Gutestun. Auch sollte, wer in seinem Herzen recht beschaffen ist, gar nicht wünschen wollen, daß ihm die Neigung zum Sündigen verginge; denn ohne sie stünde der Mensch schwankend in allen Dingen und in allen seinen Handlungen; er würde zu sorgloser Sicherheit verleitet, er entbehrte der Ehren des Streites und der Belehrung des Sieges".

In beredten Worten spricht auch Tauler über die Versuchung und deren Bedeutung für die Selbstüberwindung [siehe „Nachfolgung des armen Lebens Christi", Konstanz 1850. II. Teil, Abschnitt 105]: „Und darum verhängt Gott etwan über gute Menschen, daß sie einen täglichen Gebresten üben, um daß sie mit einem lauteren Reuen bereitet werden zu großem Ernst Gott zu lieben. Darum spricht Paulus: Da die Sünde überhandnahm, da nimmt die Gnade überhand".

In der Medulla animae heißt es einmal [Kap. 19]:

„Wahrlich! Stünde es in unserer Macht zu wählen, ob wir ohne Versuchung leben, oder sie leiden und bekämpfen sollen, so sollten wir das letztere wählen; denn

immer hält uns die Gefahr wach; ohne sie lebten wir sorglos und leichtsinnig dahin, und wir würden die herrliche Krone verlieren, die den Kämpfern werden soll nach errungenem Siege, und die sind doch nur die besten und echten Sieger und Helden, die sich selbst und die Sünde in ihnen besiegen, die ihrer selbst mächtig sind".

In Schopenhauers Seele mußten solche Worte, die er möglicherweise selber gelesen hatte, einen tiefen Eindruck hinterlassen!

Tauler sagt ferner: „Die sündliche Neigung, die wir in uns fühlen, ist selbst ein Beförderungsmittel der Tugend, sie nötigt und treibt uns zu größerem Eifer im Dienste des Herrn, sie lehrt uns Selbstkenntnis und sorgfältiges Merken und Hinsehen auf Gott, sie feuert uns an, uns unausgesetzt in der Tugend zu üben und es darin zur Fertigkeit, zur Festigkeit zu bringen". (Med. anim., Kap. 19.)

Auch Molinos spricht sich in seinem „Geistlichen Führer" [S. 25] ähnlich aus: „Wisse daher, daß die Versuchung ein großes Glück für dich ist, sodaß, je stärker sie dich bedrängt, du dich, anstatt bekümmert zu sein, um so mehr freuen und Gott für die Gnade, welche er dir zuteil werden läßt, danken solltest".

Wenn die Mystiker bei jener innern Dissonanz, von der eben die Rede war, auch mehr an die moralische Versuchung denken, so darf man durchaus nicht meinen, daß ihnen ihre Erkenntnisse ohne Mühe und Anstrengung nur so zugeflossen wären; auch sie mußten unermüdlich um die Wahrheit ringen und kämpfen wie andere Helden des Geistes.

Jakob Böhme z. B. schildert in seiner „Aurora"[1]) diesen beständigen Kampf mit den „teuflischen Mächten" sehr ausführlich: Bald erringt in diesem hartnäckigen und heftigen Streiten er den Sieg über den Teufel, bald siegt dieser über ihn; aber nimmer steht der Kampf stille. Gerade um der Heftigkeit des Streites willen und um des

[1]) Aurora, Schiebler'sche Ausgabe, Leipzig 1832; S. 200 etc.

Eifers, den er dabei entwickelt habe, meint Böhme, sei ihm die Offenbarung gegeben worden und damit zugleich der Trieb, solche zu Papier zu bringen. Er habe gefunden, daß in allen Dingen Böses und Gutes beisammen sei, in den Elementen sowohl wie in den Kreaturen, und daß es in dieser Welt den Gottlosen ebenso wohl ginge wie den Frommen, und daß die barbarischsten Völker in den gesegnetsten und fruchtbarsten Ländern lebten, worüber er in große Trübsal und Melancholie gefallen sei, da er sich aus keiner ihm bekannten Schrift Rats holen konnte. Da aber habe sich sein Geist in dieser großen Trübsal ernstlich zu Gott erhoben, und er habe wie in einem Sturm mit Herz und Gemüt, mit Gedanken und Willen mit Gott förmlich gerungen, er möge ihn segnend erleuchten, damit er seinen göttlichen Willen verstehen lerne und seine Traurigkeit los würde. So brach sein Geist sich durch der Hölle Pforten bis in die innerste Geburt der Gottheit und wurde allda mit Liebe umfangen. Auch in seinen theosophischen Sendbriefen schreibt Böhme einmal [Gichtel'sche Ausgabe, Brief 12,7]: „In solchem meinen gar ernstlichen Suchen und Begehren (darinnen ich heftige Anstöße erlitten, mich aber ehe des Lebens verwegen, als davon ausgehen und ablassen wollte) ist mir die Pforte eröffnet worden, daß ich in einer Viertelstunde mehr gesehen und gewußt habe, als wann ich wäre viel Jahre auf hohen Schulen gewesen, dessen ich mich hoch verwunderte, wußte nicht wie mir geschähe und darüber mein Herz ins Lob Gottes wendete".

Solche Konflikte stählen den Geist und machen ihn in höherm Sinne produktiv. Zweifellos ist auch Schopenhauer in dieser Weise zur Produktivität angeregt worden. Wenn man übrigens seine Schilderungen über die Art und Weise seines eigenen geistigen Schaffens vergleicht mit dem, was gewisse Mystiker über das ihre berichten, so wird man viel Ähnlichkeit herausfinden, wenn auch das mehr theologisch gerichtete Interesse der Mystiker ihre Aussprüche immer in einer etwas andern Beleuch-

tung zeigen muß als das, was der eher atheistisch gestimmte Schopenhauer sagt. Dieser erzählt uns über das eigenartige Werden der Grundgedanken zu seiner Lehre z. B. folgendes [N. IV, § 630]: „Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in Einem sein soll, da man sie bisher trennte, so fälschlich als den Menschen in Seele und Körper. Das Werk wächst, concresciert allmählig und langsam, wie das Kind im Mutterleibe; ich weiß nicht, was zuerst und was zuletzt entstanden ist, wie beim Kind im Mutterleibe. Ich werde ein Glied, ein Gefäß, einen Teil nach dem andern gewahr, d. h. ich schreibe auf, unbekümmert, wie es zum Ganzen passen wird: denn ich weiß, es ist Alles aus Einem Grund entsprungen. — —

Ich, der ich hier sitze, und den meine Freunde kennen, begreife das Entstehn des Werkes nicht, wie die Mutter nicht das des Kindes in ihrem Leibe begreift. Ich seh es an und spreche, wie die Mutter: „ich bin mit Frucht gesegnet". Mein Geist nimmt Nahrung aus der Welt durch Verstand und Sinne, diese Nahrung gibt dem Werk einen Leib; doch weiß ich nicht, wie, noch warum bei mir und nicht bei Andern, die dieselbe Nahrung haben.

Zufall, Beherrscher dieser Sinnenwelt! laß mich Leben und Ruhe haben noch wenige Jahre! denn ich liebe mein Werk, wie die Mutter ihr Kind: wenn es reif und geboren sein wird; dann übe dein Recht an mir und nimm Zinse des Aufschubs. — Gehe ich aber früher unter in dieser eisernen Zeit; o so mögen diese unreifen Anfänge, diese meine Studien der Welt gegeben werden, wie sie sind und als was sie sind: dereinst erscheint vielleicht ein verwandter Geist, der die Glieder zusammenzusetzen versteht und die Antike restauriert". [Aus dem Jahre 1813 stammend.]

So fühlte sich auch Jakob Böhme in den Feiertagsstunden seines Schaffens gleichsam nur als ein Werkzeug in der Hand des Geistigen; er ließ die Gedanken in sich Gestalt annehmen, ohne in solchen erhabenen Augenblicken mit seinem Verstande lange hin- und herdenken zu müssen.

„Auch so ist dieses", meint Böhme, „nicht mein natürlicher Wille, den ich aus meinen Kräften vermag; denn so mir der Geist entzogen wird, so kenne oder verstehe ich meine eigene Arbeit nicht und muß mich auf allen Seiten mit dem Teufel kratzen und schlagen und bin der Anfechtung und Trübsal unterworfen, wie alle Menschen". [Aurora, Leipzig 1832, S. 42.]

„Wenn er aber überwunden ist, so gehet die Himmelspforte in meinem Geiste auf, dann siehet der Geist das göttliche und himmlische Wesen, nicht außer dem Leibe, sondern im Quellbrunn des Herzens gehet der Blitz auf in die Sinnlichkeit des Gehirns, darinnen der Geist spekuliert" (ebenda S. 114]. Böhme vergleicht das Wachstum seines Geistes nach der Erleuchtung einem jungen Baume, der nicht alsbald Früchte trägt, wenn er blüht, sondern der zuerst verschiedene Fröste und Winterstürme aushalten muß, bis er stark wird und Früchte trägt. „Von jenem Lichte habe ich nun meine Erkenntnis, dazu meinen Willen und Trieb, und diese Erkenntnis will ich meinen Gaben gemäß beschreiben und Gott walten lassen, sollte ich gleich damit die Welt, den Teufel und aller Höllen Pforten erzürnen, und will zusehen, was Gott damit meint". Wie wenig bei solchen Erleuchtungen der bloß kombinierende und analysierende Verstand eine Rolle spielt, zeigt uns folgender Ausspruch [ebenda S. 61]: „Ich habe mir auch nicht vorgenommen weiter zu denken, viel weniger zu schreiben, sondern meine Offenbarung langt bis in die drei Königreiche, gleich einer englischen Wesenheit; aber nicht in meiner Vernunft oder Begreiflichkeit oder Vollkommenheit gleich einem Engel, sondern stückweise, nur so lange als der Geist in mir beharrt, weiter erkenne ichs nicht. Wenn der von mir weicht, so weiß ich nichts als nur von elementischen und irdischen Dingen dieser Welt; aber der Geist siehet bis in die Tiefen der Gottheit".

Solche Momente höhern schauenden Erkennens schildert auch Schopenhauer, z. B. im 3. Buch der W. a. W. u. V.,

wo er vom Schauen der Ideen im Zustande reiner willenloser Kontemplation redet. Die Fähigkeit dazu hält er für das wesentlichste Merkmal des Genies, das in dieser Beziehung also dem Mystiker nahe stehen würde; denn „alle Mystik fordert ein Ergreifen der Wahrheit vermöge der intellektuellen Anschauung, und überall da, wo diese als Organ der Erkenntnis gefordert wird, ist ein wesentliches Moment der mystischen Denkweise vorhanden", sagt Adolf Lasson. [S. M. Eckh., d. Myst., S. 5.]

In jener, von der gewöhnlichen diskursiven verschiedenen Erkenntnisweise vollziehen sich wohl auch die Konzeptionen des Künstlers. Wie dieser nicht um den Glauben an sein Kunstwerk gebracht werden kann, so wenig wird auch der Philosoph an seinem System zweifeln oder der Mystiker an dem, was er innerlich erschaut hat. Sie alle schöpfen gleichsam aus ersten Quellen, auf die es für sie ein absolutes Sichverlassenkönnen gibt. Dieses Wahrheitsgefühl, dieses Vertrauen auf seine Lehre besaß auch Schopenhauer in hohem Maße, daher durfte er sagen: „Meine Philosophie ist, innerhalb der Schranken der menschlichen Erkenntnis überhaupt, die wirkliche Lösung des Rätsels der Welt. In diesem Sinne kann sie eine Offenbarung heißen. Inspiriert ist solche vom Geiste der Wahrheit: sogar sind im 4. Buche einige Paragraphen, die man als vom heiligen Geiste eingegeben ansehen könnte" [N. IV, § 701]: Wer in dieser Art seine Weltanschauung gewonnen hat, der kann getrost warten, bis die Zeit gekommen, die ihn zu verstehen imstande ist.

Es existieren ferner bei Schopenhauer Stellen, die anmuten wie das, was Fichte und Schelling über intellektuelle Anschauung vorzubringen haben, trotzdem Schopenhauer diesen Begriff selber verwirft: „Was mir die Aechtheit und daher die Unvergänglichkeit meiner Philosopheme verbürgt, ist, daß ich sie gar nicht gemacht habe; sondern sie haben sich selbst gemacht. Sie sind in mir entstanden ganz ohne mein Zutun, in Momenten, wo alles Wollen in mir gleichsam tief ein-

geschlafen war und der Intellekt nun völlig herrenlos und dadurch müßig tätig war, die Anschauung der wirklichen Welt auffaßte und sie mit dem Denken parallelisierte, beide gleichsam spielend an einander haltend, ohne daß mein Wille irgend wie der Sache auch nur vorstand, sondern alles sich völlig ohne mein Zutun, ganz von selbst machte. — — —

Nur was in solchen Momenten ganz willensreiner Erkenntnis in mir sich darstellte, habe ich als bloßer Zuschauer und Zeuge aufgeschrieben und zu meinem Werke benutzt. Das verbürgt dessen Aechtheit und läßt mich nicht irre werden beim Mangel alles Anteils und aller Anerkennung" [N. IV, § 652].

„Wen die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Güte einmal ergriffen hat", meint auch Meister Eckhart, „wäre es, daß alle Qual der Hölle daran hinge, der Mensch könnte sich nie auch nur für einen Augenblick davon abkehren".

Aus den bisherigen Untersuchungen heraus dürfte zu ersehen sein, wie nötig es ist, zum gründlichen Verständnis der Philosophie Schopenhauers zunächst einen tiefern Blick in die intimere Seelenverfassung seiner Persönlichkeit zu werfen. Dann findet man, daß auf dem Grunde seiner Seele neben der philosophischen Veranlagung mehr gefühlsmäßig noch ein dem Mystischen verwandter Zug vorhanden ist, der für die Schaffensmethode Schopenhauers und das Irrationale seiner Lehren von Bedeutung ist. Seine Philosophie kann also, abgesehen von mannigfacher Anlehnung an geistesverwandte Lehren, aufgefaßt werden als Niederschlag eines urwüchsigen Gefühlslebens im Zusammenwirken mit einem nach begrifflicher Klarheit ringenden Verstand.

Vita.

Ich, Jakob Mühlethaler, wurde geboren den 17. Mai 1883 zu Waldenburg in Baselland als ältester Sohn des Uhrmachers Jakob Mühlethaler aus Langenbruck und seiner Ehegattin Rosina, geborene Müller. Zunächst besuchte ich Gemeinde- und Bezirksschule in Waldenburg und trat dann im Frühjahr 1899 in die obere Realschule zu Basel ein, an welcher Anstalt ich mir im Herbst 1902 das Zeugnis der Reife erwarb. Unmittelbar darauf bezog ich für 2 Jahre die Universität Basel. Zuerst studierte ich hauptsächlich Mathematik und Naturwissenschaften, dann aber wandte ich mich mehr der Philosophie zu. Während der ersten drei Semester nahm ich auch teil an den Fachkursen für Primarlehrer und erwarb mir dadurch ein Lehrerdiplom. Hierauf studierte ich zwei Semester an der Universität Berlin und setzte nachher vom Herbst 1905 bis Herbst 1907 meine Studien wieder in Basel fort. In diese Zeit fallen meine 1½ jährige Tätigkeit als Vikar an der untern Realschule zu Basel, die Erlangung eines Diploms für Mittellehrer [Sommer 1906], sowie Privatstudien in Griechisch und Latein. —

Die Anregung zu vorliegender Arbeit verdanke ich einesteils meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Joël, andernteils einer gewissen persönlichen Neigung zu mystischen Problemen. Die Vorarbeiten zu meiner Dissertation machten einen nochmaligen Aufenthalt in Berlin nötig [Wintersemester 1907/08]. Den darauffolgenden Sommer brachte ich, mit der Verarbeitung des gesammelten Materials beschäftigt, bei meinen Eltern in Waldenburg zu. Im Herbst 1908 immatrikulierte ich mich neuerdings

an der Universität Basel und reichte daselbst meine Dissertation ein, auf Grund welcher ich den 25. Juni 1909 an der hohen philosophischen Fakultät zum mündlichen Doktorexamen zugelassen wurde. — Gegenwärtig weile ich in Berlin, wo ich als Privatlehrer tätig bin und nebenbei weiteren philosophischen Studien obliege.

Während meiner Studienzeit besuchte ich die Vorlesungen folgender Dozenten:

In Basel: Joël, Heman, Kinkelin, Hagenbach-Bischoff, Fueter, Spieß, Zschokke, Flatt, Aug. Hagenbach, Cornelius, Senn, Albr. Burckhardt, Moosherr.

In Berlin: Lasson, Paulsen, Dilthey, Simmel, Dessoir, Döring, Runze, Schumann, Frobenius, Schottky, Landau, Krigar-Menzel, Wehnelt, P. Schultz, Schwendener, Wölfflin, Münch, Frischeisen-Köhler, Deegener, Gehrcke, R. Du Bois-Reymond, Starke, Lassar.

Es sei mir gestattet, an dieser Stelle meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. K. Joël meinen aufrichtigsten und bleibenden Dank auszusprechen für die wohlwollenden Ratschläge und die vielen Anregungen, die ich während meiner Studienzeit von ihm empfangen habe.